Konfrontation der Kulturen?
Saladin und die Kreuzfahrer

Begleitband zur Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“,
Landesmuseum für Vorgeschichte, Halle (Saale)
vom 21. Oktober 2005 bis 12. Februar 2006

Schriftenreihe des Landesmuseums für Natur und Mensch Nr. 34,
Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“
vom 5. März bis 2. Juli 2006

Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen Band 14,
Sonderausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“
vom 23. Juli bis 5. November 2006

Konfrontation der Kulturen?
Saladin und die Kreuzfahrer

Wissenschaftliches Kolloquium in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim
zur Vorbereitung der Ausstellung „Saladin und die Kreuzfahrer“
3. bis 4. November 2004

Herausgegeben von
Heinz Gaube, Bernd Schneidmüller und Stefan Weinfurter
für die
Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim,
das
Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg
und das
Landesmuseum für Vorgeschichte Halle

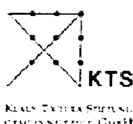


Verlag Philipp von Zabern
Mainz am Rhein

Diese Publikation wurde gedruckt mit freundlicher Unterstützung von:


Auswärtiges Amt


Heinrich – Vetter – Stiftung




NIEDERSÄCHSISCHE LOTTOSTIFTUNG


Oldenburgische Landesbank





Redaktion: Luisa Reiblich (Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim),
Karen Ermete (Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg),

Layout/Satz: Michael Elsner (Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg),

Bildbearbeitung: Torsten Schöning (Landesmuseum für Natur und Mensch Oldenburg).

Bibliographische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie. Detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

ISBN 3-8053-3466-4

Gedruckt bei Druckhaus Thomas Müntzer, Bad Langensalza

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Museumsdirektoren

Deus lo vult – Gott will es! Mit göttlichem Auftrag brachen jene einst auf, die die heiligen Stätten der Christenheit von den Ungläubigen befreien wollten. Getrieben vom Glaubensfeuer und der Aussicht auf himmlischen und irdischen Lohn zogen sie ins Morgenland und eröffneten damit das Zeitalter der Kreuzzüge.

Die politische Aktualität des Kreuzzugsgedankens verstärkt das Interesse an der Erforschung des historischen Phänomens. Denn wenige Ereignisse haben die abendländische Geschichte so geprägt wie diese gewaltsame Begegnung mit dem Morgenland. Zwei Kulturkreise prallten da aufeinander, die aufgrund ihrer konkurrierenden Gottesvorstellungen und großer zivilisatorischer Unterschiede wenig Verständnis füreinander haben konnten.

Seit 1999 bereiten die Reiss-Engelhorn-Museen in Mannheim eine Ausstellung zu diesem Thema unter dem Titel „Saladin und die Kreuzfahrer" vor. Als Partner konnten noch das Landesmuseum für Natur und Mensch und das Landesmuseum für Vorgeschichte in Halle gewonnen werden.

Die neuere Forschung widmet sich neben den durch die Glaubensunterschiede motivierten Konflikten verstärkt den Fragen nach den unterschiedlichen Lebensweisen in Orient und Okzident, nach dem Warenaustausch und nicht zuletzt nach dem Transfer von Ideen und Wissen.

Welche Begegnungen der Kreuzfahrer mit den Muslimen gab es außerhalb des ideologisch verordneten Glaubenskampfes? Wie empfanden die Ankömmlinge die ihnen so fremde Lebensart im Orient? Wie passten ihre Lebensgewohnheiten nun in die neue Umgebung? Einer Veränderung seiner Wahrnehmung entging wohl kaum ein Kreuzfahrer.

Wurden die künstlerischen Ausdrucksweisen des jeweils anderen in der Begegnung des Abendlandes mit dem Orient überhaupt wahrgenommen, dienten sie vielleicht sogar als Anregung?

Und nicht zuletzt: Wie stellten sich die Ereignisse aus arabischer Sicht dar? Wie sah und beurteilte man auf beiden Seiten sich selbst und den jeweiligen Gegner?

Die Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim und ihre Partner wollen diese aktuellen Forschungsansätze für ihr Vorhaben gebührend berücksichtigen und luden deshalb ein zum wissenschaftlichen Kolloquium mit dem Titel „Konfrontation der Kulturen?

Saladin und die Kreuzfahrer". Am 4. und 5. November 2004 trafen sich führende Kreuzzugsforscher, Historiker, Orientalisten und Kunsthistoriker, in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim zum Wissensaustausch.

Die Vorträge liegen nun in diesem Band vor, die neuen Ansätze und Fragestellungen spiegeln den Stand der Forschung wider.

Wir danken allen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern für ihre Teilnahme, ihre Textbeiträge und ihren Einsatz in den Diskussionen.

Prof. Dr. Alfried Wieczorek
Ltd. Direktor der Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim

Prof. Dr. Mamoun Fansa
Ltd. Direktor Landesmuseum für Natur und Mensch, Oldenburg

Dr. Harald Meller
Ltd. Direktor Landesmuseum für Vorgeschichte, Halle

Saladin und die Kreuzfahrer: Begegnung oder Konfrontation der Kulturen?

Stefan Weinfurter

„Wir hatten dieses Buch in Händen, da wir Knaben waren; und da wir zwanzig waren und meinten, weit zu sein von der Kinderzeit, nahmen wir es wieder in die Hand, und wieder hielt es uns – wie sehr hielt es uns wieder! (...) Nun sind wir Männer, und dieses Buch kommt uns zum dritten Mal entgegen, und nun sollen wir's erst wirklich besitzen. (...) hier ist eine poetische Welt (...), hier ist ein Gedicht, woran freilich mehr als einer gedichtet hat; aber es ist wie aus einer Seele heraus, es ist ein Ganzes, es ist eine Welt durchaus. Und was für eine Welt! Der Homer möchte in manchen Augenblicken daneben farblos und unnaiv erscheinen. Hier ist Buntheit und Tiefsinn, Überschwang der Phantasie und schneidende Weltweisheit; hier sind unendliche Begebenheiten, Träume, Weisheitsreden, Schwänke, Unanständigkeiten, Mysterien; hier die kühnste Geistigkeit und die vollkommenste Sinnlichkeit in eins verwoben. Es ist kein Sinn in uns, der sich nicht regen müßte, vom obersten bis zum tiefsten; alles, was in uns ist, wird hier belebt und zum Genießen aufgerufen".



Fenster im Bimaristan an-Nuri in Damaskus, 13. Jahrhundert
(Foto: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt).

Mit diesen Worten beschrieb Hugo von Hofmannsthal seine Eindrücke, die ihm das Buch der Tausendundein Nächte vermittelte. Dieses Buch, so war er überzeugt, „führt uns in die innerste Natur orientalischer Poesie" und zugleich in eine „unvergleichliche Lebenswelt"[1].

Die Geschichten der morgenländischen Welt ziehen auch den heutigen Leser wie Hugo von Hofmannsthal in ihren Bann und bilden gewissermaßen die kulturelle Hintergrundfolie auch für unser Projekt mit dem Leittitel „Saladin und die Kreuzfahrer". Gerne ist man daher geneigt, hierbei den Leitton von der ‚Begegnung des Westens mit dem Osten' anklingen zu lassen[2]. Aber mit dieser neutral verpackten Formel, so wird rasch deutlich, werden wir das Thema in seinen tieferen Dimensionen nicht ausleuchten können. Waren es in der Zeit Saladins, in der Zeit

der Kreuzzüge, nicht vielmehr die blutigen Zusammenstöße, an die wir bei diesem Thema denken und die sich in den Traditionen der Völker verstetigt haben[3]? Waren es nicht die Konfrontationen auf den verschiedensten Ebenen, in denen die Urteile und Vorurteile übereinander und auch die unterschiedlichen Ausprägungen der Kulturen selbst erst vertieft und die Gegensätze nicht selten unüberbrückbar wurden? Ebenso werden wir uns fragen können, welche Vorstellungen wir im wissenschaftlichen Rückblick mit dem Begriff ‚Kulturen' verbinden und in welcher Hinsicht wir die Definitionen und Abgrenzungen vornehmen. Erst dann könnte man darüber urteilen, was ‚Kulturen' in ihrer Begegnung nicht nur trennt, sondern auch zusammenführt. Erst dann ließe sich erkennen, inwieweit im gegenseitigen Austausch eine neue Qualität in sozialen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen und ethischen Lebensentwürfen entstanden ist. Auszugehen ist bei diesen Fragen gewiss davon, dass ein ständiger dynamischer Prozess von Integration und Desintegration diesen interkulturellen Austausch bestimmte. Das gemeinsame wissenschaftliche Projekt, das auf der Tagung vom 4. und 5. November 2004 in den Reiss-Engelhorn-Museen Mannheim diskutiert wurde und auf dem diese Publikation aufbaut, ging von dieser Prämisse aus.

Das Thema verweist uns zunächst auf verschiedene Eroberungszüge: auf die Eroberung des Vorderen Orients im 7. Jahrhundert durch die Muslime (Jerusalem 638), die Eroberung Anatoliens durch die Seldschuken im 11. Jahrhundert (Schlacht bei Manzikert 1071), insbesondere auf die Kreuzzüge der Christen von 1096 bis in das 13. Jahrhundert, dann auf die Rückeroberungen durch Saladin und seine Nachfolger seit dem 12. Jahrhundert, den Fall Akkons 1291 und schließlich die Eroberung Konstantinopels 1453, um nur einige Stationen herauszugreifen[4]. Es sind Stationen, die uns heute erschrecken, wie alle Kriege. Wir finden nicht leicht einen Zugang, um die Kette dieser menschenverachtenden Kriegszüge zu begreifen, und doch müssen wir sie erklären[5]. Waren es die Auseinandersetzungen zwischen religionsgeleiteten Ordnungsvorstellungen, die das gegenseitige Unverständnis vertieften und zu einer geradezu unbarmherzigen Abweisung kultureller Impulse von Seiten der anderen, der Fremden, führten, die man als Ungläubige, Heiden oder Häretiker bezeichnete? War dies die Ursache, weshalb man weder im Westen noch im Osten die Fremden verstehen konnte, weil man ihre Werte- und Ordnungsentwürfe von vornherein ablehnte und ihr Verhalten allein aus den eigenen, religiös verankerten Ordnungskategorien heraus beurteilte und beurteilen konnte?

Die Wahrnehmung des Fremden durch die Menschen des Abendlands ist in den letzten Jahren ein gut bestelltes Feld der Mittelalterforschung geworden. In der Tat haben uns diese Forschungen die Augen dafür geöffnet, dass den Menschen im christlichen Abendland im 11., 12. oder 13. Jahrhundert noch nicht das Abstraktionsvermögen für ein Verständnis anderer Kulturen zur Verfügung gestanden hat. Nur mit den Maßstäben der Selbstdeutung und Selbstwertung konnte man die Fremden einstufen[6]. Diesen aber schien alles zu fehlen, was das eigene korrekte Verhalten bestimmte, was die Sicherheit irdischen Daseins gewährleisten und den Lohn im Jenseits garantieren sollte. Sogleich wird uns damit vor Augen geführt, dass das, was wir mit ‚Begegnungen der Kulturen' umschreiben, immer auch an existenzielle Fragen heranführen musste. Dabei sollten wir uns allerdings bewusst sein, dass dies nicht nur für parallel bestehende Kulturen gilt, sondern auch für

zeitlich aufeinander folgende. Mit anderen Worten: Wir selbst haben im Grunde mit denselben Verständnisproblemen im Hinblick auf vergangene Zeiten zu tun, freilich mit dem Unterschied, dass uns die geistigen Waffen genügen und uns der Sieg über vergangene Ordnungskonfigurationen sicher zu sein scheint.
Die Frage nach der ‚richtigen' Religion war in diesem Sinne stets eine Frage existenzieller Bedeutung[7]. Judentum, Christentum oder Islam? – daran knüpften sich Lebenswelten. Die Parabel der drei Ringe ist uralt, auch wenn sie erst von Lessing in einzigartige Form gegossen wurde. Die Idee, dass die ‚richtige' Religion durch ein gewissermaßen überreligiös korrektes, moralisches und sittliches Verhalten zutage tritt, reicht weit zurück und hat sich auch im Buch der Tausendundein Nächte niedergeschlagen[8]. Während eines Besuchs des Statthalters von Kairo bei einem vornehmen Ägypter entpuppt sich dessen Frau als Fränkin, früher einmal vermählt mit einem fränkischen Ritter. Ausführlich wird erzählt, wie die Verbindung zwischen der Christin und dem Muslim zustande kam. Einst hätten sie alle, Muslime und Franken, in Akkon unter christlicher Herrschaft gewohnt. Der Ägypter habe seine Waren auf



Altstadthaus aus dem 18. Jahrhundert. Dient nach Umbau heute als Restaurant (2005). (Foto: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt).

dem Basar angeboten und dort eine der fränkischen Frauen erblickt, die, wie eigens vermerkt wird, „die Sitte haben, ohne Schleier auf den Basar zu gehen"[9]. Er sei in großer Liebe zu ihr entbrannt und habe ihr mehrmals große Geldsummen zukommen lassen, um ihre Liebe zu gewinnen. Aber jedesmal, wenn sie zu ihm kam, habe er sie nicht angerührt aus Furcht, damit etwas Unrechtes zu tun. Doch dann wurde Akkon 1187 von Saladin erobert. Die fränkische Frau fiel dem Ägypter als Sklavin zu. In diesen Ereignissen habe die christliche Frau das Wirken Allahs erkannt, der das sittlich korrekte Verhalten ihres neuen Herrn belohnt und diesem die Frau daher gewissermaßen umsonst zugeführt habe. „So wurde sie Muslimin", heißt es in der

Erzählung, „und ihr Glaube war schön"[10]. Auch als zwischen Saladin und den Franken ein Gefangenenaustausch beschlossen wurde, habe sie den ‚wahren Glauben' und ihren neuen muslimischen Gemahl nicht mehr verlassen wollen.
Der ‚wahre Glaube', ein großes Wort! Doch selten ging es dabei um die Wahrheitsfindung, sondern vielmehr um die Verteidigung der Wahrheit, die man bereits zu besitzen glaubte[11], auf christlicher wie auf muslimischer Seite. Die Ordnungskraft der ‚Wahrheit' hatte allerdings keineswegs immer denselben Stellenwert. Sie rückte im Westen im 11. und 12. Jahrhundert gewaltig in den Vordergrund und wurde seit der gregorianischen Kirchenreform zu einem zentralen Element des Ordnungsdenkens. Der römisch-primatiale Wahrheitsanspruch war seither unaufhaltsam auf dem Vormarsch. Im Islam dagegen nahm im 12. Jahrhundert zwar die sunnitische Orthodoxie zu, aber die Unterschiede und die Gegensätze zwischen den muslimischen Richtungen blieben bestehen. Am Hof der türkischen Rum-Seldschuken machte sich im 12. Jahrhundert überdies eine freigeistige Atmosphäre breit[12]. Möglich, dass die Sultansfrauen, die nicht selten anderen Religionskulturen entstammten, ihren Anteil daran hatten[13]. Jedenfalls zeigt sich daran, dass dem hochgesteigerten Wahrheitsanspruch der christlich-römischen Kirche im 11. und 12. Jahrhundert eine vielfach modifizierte islamische Lehre gegenüberstand, eher vergleichbar mit der christlichen Vielfalt im Osten, wo die orthodoxen, die armenischen oder die koptischen Christen nebeneinander lebten.
Die Haltung, die die Sultane des Rum-Reichs an den Tag legten, scheint auch das landläufige Bild des berühmtesten aller muslimischen Sultane dieser Epoche auszuzeichnen, dasjenige Saladins[14]. Er hat sich als edler, aufgeklärter und toleranter Herrscher im kulturellen Gedächtnis erhalten, sowohl in der muslimischen wie in der europäischen Tradition[15]. Sein Kult im heutigen Islam wäre ein eigenes Thema[16]. Saladin, der sunnitische Kurde, vereinte die muslimischen Teilreiche von Ägypten bis Syrien und vernichtete, so wird man wohl sagen können, die Kreuzfahrerreiche im Vorderen Orient weitgehend. War sein Handeln vom Dschihad bestimmt? „Aus Liebe zum heiligen Krieg auf dem Weg Gottes verließ er seine Familie und seine Söhne, sein Vaterland, sein Haus und sein ganzes Land", so lesen wir in seiner Vita, verfasst von seinem Vertrauten Baha al-Din[17]. Doch bestimmend für sein Handeln scheint der Koran selbst gewesen zu sein. Die Gefangenen nicht hinzurichten, sondern gegen Lösegeld zu verkaufen, diese Vorschrift fand Saladin im Koran[18]. Ebenso war ihm aus Vers 256 der zweiten Sure geläufig, dass es in der Religion keinen Zwang geben dürfe[19]. Saladin beachtete diese Vorschriften, wie die Quellen immer wieder herausstellen. Sein Biograph Baha al-Din rühmt den rechten Glauben an ihm. Ihn habe Saladin „aus den Beweisen gezogen, die er in der Gemeinschaft der kundigsten Lehrer und größten Rechtsgelehrten gebührend studiert hatte". Er habe die notwendigen Kenntnisse erworben, „so dass er mitreden konnte, wenn in seiner Gegenwart ein Disput geführt wurde". Mit besonderer Vorliebe aber habe er dem Vortragen des edlen Koran zugehört und daher seinen Imam eine Prüfung ablegen lassen und verlangt, dass dieser in den Koranwissenschaften gründlich bewandert sei und die gesamte heilige Schrift auswendig könne[20].
Auch Saladins Gerechtigkeitsliebe wird hervorgehoben[21], für das Bild des guten Herrschers gewiss nichts Ungewöhnliches, im Westen wie im Osten. Hier gleichen sich die Bilder vom idealen Herrscher – im übrigen eine bemerkenswerte kultur-

übergreifende Parallelität. Aber man wird doch zu beachten haben, in welcher Weise Saladin selbst seine Vorstellungen von Gerechtigkeit mit der Forderung nach gegenseitigem Vertrauen verknüpft hat. Vertragstreue scheint in seinen Augen für herrscherliches Handeln einen hohen Wert eingenommen zu haben, und zwar, das ist das eigentlich Entscheidende, ohne religiöse Abgrenzungen[22]. Wenn seine christlichen Verhandlungspartner sich nicht an Abmachungen hielten und, wie 1192 im Falle Akkons, Tausende von Gefangenen hinrichteten, zahlte er nicht mit gleicher Münze zurück. Er selbst jedenfalls wollte auch dann den Vertrag nicht brechen. Dass Rainald von Châtillon sich im Gegensatz dazu als notorisch vertragsbrüchig erwies, zog dagegen Saladins heftigsten Zorn auf ihn. Nach der Schlacht bei Hattin 1187 schlug ihm der Sultan deswegen eigenhändig den Kopf ab[23].
Neben der Ausrichtung auf den Koran und der Vertragstreue war Saladins Persönlichkeit offenbar noch von einem dritten Merkmal bestimmt: Saladin handelte und entschied ausgesprochen pragmatisch[24]. Verträge ging er mit den verschiedensten Gegnern ein, wenn es ihm politischen Vorteil einbrachte. Sowohl mit dem byzantinischen Kaiserhof als auch mit dem König von Jerusalem traf er Abmachungen, mit Kaiser Friedrich Barbarossa ebenso wie mit Richard Löwenherz. In den westlich-christlichen Quellen wird dieser Vertrags-Flexibilität kaum Verständnis entgegengebracht. In zwiespältiger Weise erzählt Magnus von Reichersberg, wie Saladin mit dem byzantinischen Kaiser ein Bündnis geschlossen habe[25]. Zwei Schurken in den Augen der Kreuzfahrer! Sie hätten sich gegenseitig Geschenke gemacht, Zug um Zug immer wertvollere Gaben ausgetauscht. Am Ende habe Saladin das Kostbarste, worüber er verfügte, nach Byzanz schicken wollen, nämlich Fässer, angefüllt mit hochwirksamem Gift. Um die Wirkung zu erproben, habe er gefangene westliche (!) Christen – dies wird eigens betont – holen lassen. Sie mussten das Gift testen, mit überzeugendem Erfolg. Saladins Bündnisse, so wollte Magnus damit sagen, waren in den Augen des Westens auf Gift gebaut. Sie konnten in dieser Flexibilität aus christlicher Sicht nicht der religiösen Redlichkeit entspringen.
Aber auf der Ebene der politischen Elite war es auch bei den Christen längst üblich geworden, über die religiösen Gräben hinweg Kontakte aufzubauen. Die Berichte darüber, dass Richard Löwenherz und Saladin über ein Eheprojekt berieten, das zu einer Heirat zwischen Richards Schwester und Saladins Bruder und damit zu höherer Vertragssicherheit führen sollte, dürfen durchaus Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen[26]. In den arabischen Quellen werden diese Gespräche jedenfalls sehr ernst genommen. Immer wieder ist zu erkennen, dass Saladin schon in seiner eigenen Zeit durch die erfolgsorientierte Politik eines pragmatisch-diplomatisch agierenden Herrschers beeindruckte. War er ein früher Vertreter jener Gruppe von Herrschern, die uns dann auch im Westen begegnen, deren Handeln man zwar keineswegs als aufgeklärt bezeichnen darf, die aber klug abwägend ihre politischen Vorteile im Blick behielten? Kaiser Friedrich II. hat man gerne als einen solchen Herrscher im Westen bezeichnen wollen, aber in Karl IV. wird man diesen Herrschertyp dann gewiss erblicken können.
Solche Beobachtungen lassen erkennen, dass sich in der Begegnung der Kulturen in der Zeit Saladins doch beachtenswerte Wandlungsprozesse abspielten. Hat diese neue Phase in der Begegnung des Westens mit dem Osten, die Phase der Kombination von Krieg und Diplomatie im späten 12. Jahrhundert, das gegensei-

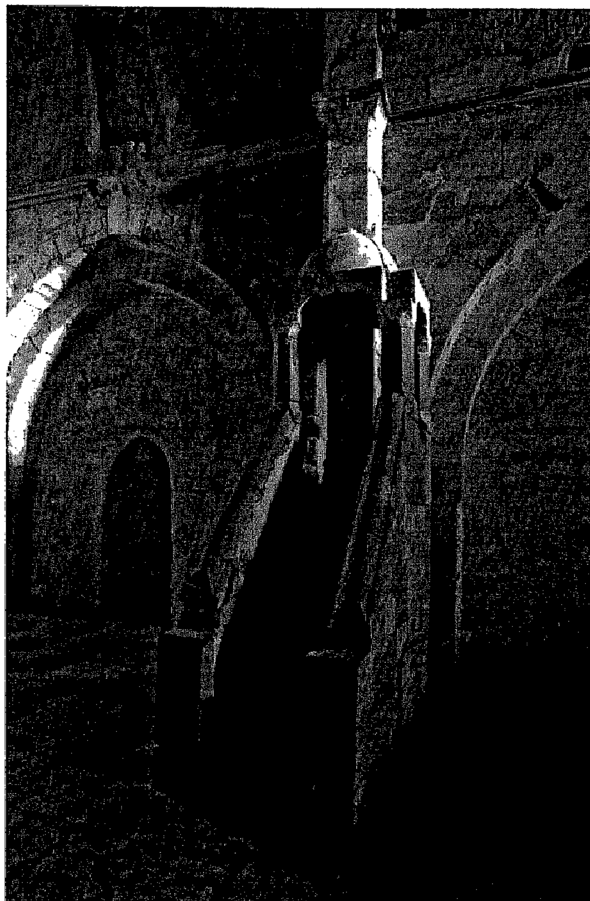
tige Verständnis der Kulturen gefördert? In der Tat gewinnt man den Eindruck, als sei nach dem Tod Saladins 1193 als Resultat seiner Epoche eine gewisse Zeit der Koexistenz von Muslimen, Juden und Christen im Vorderen Orient zu erkennen. Jedenfalls muss Franziskus von Assisi im zweiten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts günstige Voraussetzungen für seinen Versuch gesehen haben, eine große Einigung der Religionen herbeizuführen. Nach zwei vergeblichen Versuchen 1212 und 1214 gelang es ihm, 1219 zum Sultan von Ägypten, Melek el-Kamil (Regierungszeit 1218-1238), vorzudringen, einem für seine hohe Bildung berühmten Herrscher, der später auch mit Kaiser Friedrich II. in einen intensiven Gedankenaustausch eintrat. Am Hofe des Sultans habe Franziskus den Sarazenen das Wort Gottes gepredigt, wie Bonaventura berichtet[27] – wohl eher zur Belustigung der Muslime, wie man vermuten darf. Doch einen Disput über die Wahrheit der Religionen habe Franziskus abgelehnt, weil man mit bloßen Vernunftgründen nicht über den Glauben streiten könne. Er legte vielmehr seine Auffassung dar, dass gottgefälliges Leben nur in höchster Armut möglich sei und dass der Frieden zwischen den Menschen, den Völkern und den Kulturen nur dann zu erreichen sei, wenn alle Menschen diesem Armutsgebot folgen würden. Aber schließlich, wie es heißt, musste Franziskus erkennen, dass diese Gedanken im Herzen des Sultans keine Wurzeln fassen konnten. Ohne Erfolg kehrte er zurück. Seine Mission, so wird man feststellen müssen, zeigt, dass die kirchliche Elite – zu der Franziskus in spirituell-theologischer Hinsicht natürlich zu rechnen ist – sich in ihrem Verhalten gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften noch nicht geändert hatte. In das Wesen morgenländischer Kultur und Lebensordnung einzudringen, gewissermaßen erst die Voraussetzungen für sein Unternehmen zu ergründen, kam dem Heiligen nicht in den Sinn. Auch zu Beginn des 13. Jahrhunderts war man auf der Ebene der moralisch-religiösen Führung im Abendland noch nicht recht weitergekommen.

So vermeint man in der Geschichte der Begegnung des christlichen Westens und des islamischen Ostens über Jahrhunderte hin eine Aufspaltung in die verschiedenen Lebensbereiche und Ordnungskräfte zu erkennen. Man wird zu differenzieren haben in die Ebenen der Wahrnehmung, der konkreten Lebens- und Handlungsorientierung und der politischen und kirchlichen Einstellung. Ein tiefer eindringendes Kennenlernen der orientalischen Lebenskultur, wie sie aus dem Buch der Tausendundein Nächte hervortritt, rückte nicht in das Bewusstsein des christlich-mittelalterlichen Westens. Aber das in der Praxis erforderliche Zusammenleben der verschiedenen Religionen im Vorderen Orient brachte Möglichkeiten, Modelle und Regelungen der Koexistenz hervor. Auf dem Basar kaufte die christliche Fränkin beim muslimischen Händler. Die Liebe kannte ohnehin keine Grenzen. Ärzte, Handwerker und Geschäftsleute wurden von allen gebraucht. Auch Saladin soll neben muslimischen Ärzten mehrere jüdische und christliche Ärzte konsultiert haben[28]. Man arrangierte sich, ohne sich zu vermischen[29]. Diejenigen, die gerade nicht die Herrschaft innehatten, zahlten gewöhnlich höhere Steuern und Zölle und waren damit eingebunden[30].

Die Politik und wohl auch die Interessen von Wirtschaft und Handel erzwangen im 12. Jahrhundert zunehmend diplomatisches Verhalten. Dies führte zu vielfältigen Bündnissen und Verträgen zwischen muslimischen und christlichen Herrschern. Der gesamte östliche Mittelmeerraum von Byzanz bis Kairo war im 12. Jahrhundert in Netzwerke solcher politischer Interessensverbünde einbezogen, die sich quer

über die Religionen und über die Völker legten und die zugleich auch Netzwerke der Gegnerschaften waren[31]. Hier wurde der politische Vorteil genutzt, wurden Koalitionen der Macht und des Machterhalts geschmiedet und gebrochen. Der Mythos Saladins beruhte offenbar nicht zuletzt darauf, dass er auf diesem Feld Zuverlässigkeit und Nachhaltigkeit anstrebte[32].

Die dritte Ebene war von den Hütern der Religionen bestimmt. Noch mehr als im Islam gab es bei den Christen die Aufspaltung in ganz unterschiedlich ausgerichtete Kirchen[33]. Von festen, einheitlichen Kirchenblöcken kann man daher gar nicht ausgehen. Aber trotz dieser Vielfalt gab es im Prinzip keine Wege für eine grundsätzliche Annäherung. Auf islamischer Seite hielt sich die Überzeugung, es sei für einen Muslimen unmöglich, unter christlicher Herrschaft zu leben[34]. Im Christentum wiederum wurde das Gebot der Liebe des Neuen Testaments gegen das übliche Islambild gesetzt. Dieses Bild war bestimmt von der Grundüberzeugung, dass die islamische Religion von Gewalt und Grausamkeit geprägt sei und dass es daher keine Annäherung an die christliche Barmherzigkeitslehre geben könne[35]. Dass es in der christlich-augustinischen Tradition auch ganz andere Positionen gab und die Formel des *compellere intrare* in der Ausbreitung des Glaubens eine wesentliche Rolle spielte[36], empfand man nicht als Widerspruch in der eigenen Haltung. Eine christliche Zwangstaufe war, ganz anders als im Islam der erzwungene Übertritt in die muslimische Religion, nicht mehr rückgängig zu machen[37]. Doch ist es müßig, hier gegenseitig aufzurechnen. Barbareien könnten von beiden Seiten berichtet werden, und Toleranz gab es bestenfalls in Ausnahmen[38]. Nicht jeder muslimische Sultan ließ Andersgläubigen so viel Freiraum wie Saladin, und nicht jeder verbot, wie Saladin, seinen kleinen, heranwachsenden Söhnen, aus Lust christliche Gefangene zu töten, weil er sinnloses Morden verhindern wollte[39].



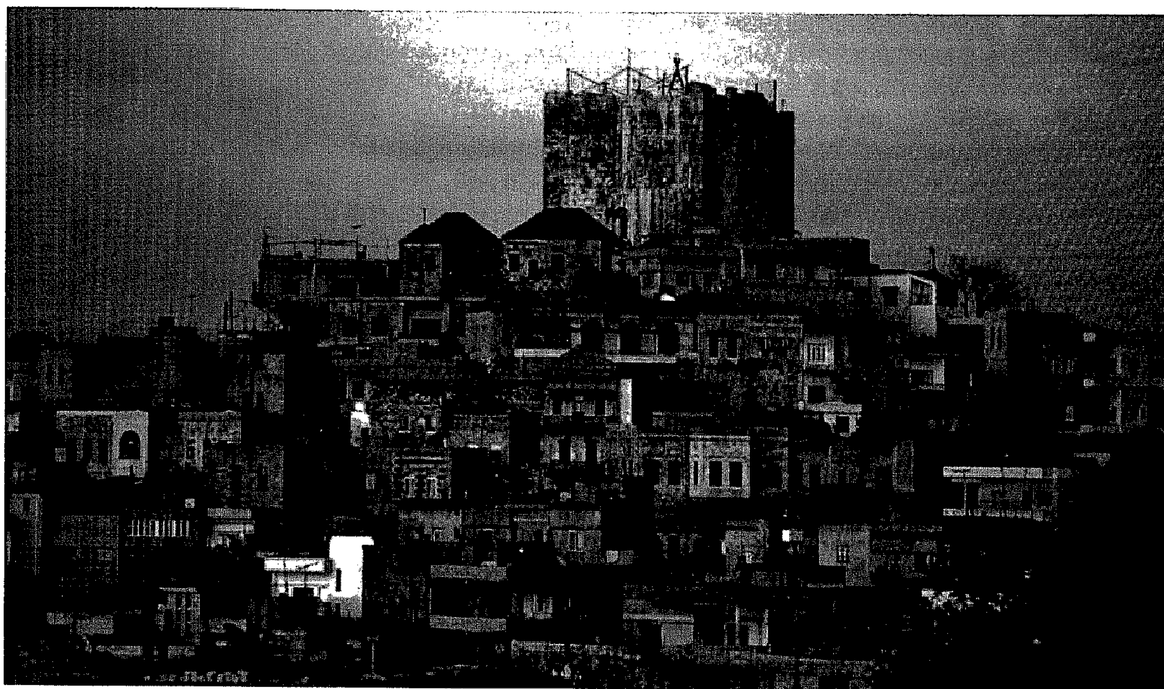
Ehemalige Kirche im Crac des Chevaliers. Blick auf Minbar aus dem 15. Jahrhundert. (Foto: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt).

Die Menschen, so könnte das Resümee dieser Gedanken sein, konnten sich arrangieren, wenn sie sich im Nebeneinander der verschiedenen Lebensordnungen organisierten und Wege und Verhaltensregeln des Zusammenlebens entwickelten. Ob die politischen Häupter und die Hüter der Religionen überhaupt in der Lage waren, dieselben moralisch-ethischen Ziele zu verfolgen, darf angesichts der Vorgänge im



Blick auf das nächtliche Damaskus (2005)
(Foto: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt).

Zusammenprall des christlichen Westens und des islamischen Orients im hohen Mittelalter bezweifelt werden. Immer wieder gewannen der blanke Hass oder der religiöse Fanatismus die Oberhand und rissen die jeweiligen Anhänger mit sich. Hier mag sich manchem der Gedanke aufdrängen, die geschichtlichen Verhältnisse des 11. bis 13. Jahrhunderts mit Vorgängen unserer Gegenwart in Verbindung zu bringen. Mit solchen Vergleichen wird man sehr behutsam umgehen müssen. Aber es wird doch auch deutlich, dass wir heute gut daran tun, die Geschichte, die Traditionen, auch die Differenzierungen in der Entwicklung und in der Begegnung unserer Kulturen genauer zu kennen. Dabei ist gewiss auch die Sprache von Bedeutung, die Art und Weise, wie Vorgänge in den Quellen beschrieben werden, wie auf diese Weise Mentalitäten aufscheinen, die ganz unterschiedliche Mechanismen und Formen der geistigen Verarbeitung erkennen lassen. Liest man die arabischen Berichte über die Kämpfe, die Verhandlungen, die Hoffnungen und Verzweiflungen der Menschen oder über ihre Qualen und die bestialischen Handlungen, die sie im Zusammenstoß der Kulturen im Vorderen Orient erleben und erleiden mussten, wird man feststellen, dass hier die Sprache die Ereignisse in anderer Weise bewältigte als in westlichen Erzählungen.
Alle diese Erwägungen münden in eine Maxime, die – wie so manches – schon im Buch über die Tausendundein Nächte anzutreffen ist. Dieses Buch beginnt mit den Worten: „Siehe wohl, das Leben der Alten ward zur Richtschnur für die Späteren, auf dass der Mensch die Geschicke sehe, die anderen zuteil geworden sind, und er sich diese zur Warnung dienen lasse, auf dass er die Geschichte der vergangenen Völker und was ihnen widerfahren ist, betrachte und sich im Zaum halte. Lob ihm, der die Geschichte der Alten zum warnenden Beispiel für die späteren Geschlechter gemacht hat!“[40]
In diesem Sinne sollte die ‚Geschichte der Alten' in einem Symposion erschlossen werden, das zur Vorbereitung der Ausstellung über „Saladin und die Kreuzfahrer“ dienen sollte und dessen Ergebnisse nun mit diesem Buch vorgelegt werden. Das Hauptaugenmerk richtet sich dabei auf den Orient, freilich auch wahrgenommen aus westlicher Perspektive. Daher sind zu zentralen kulturellen und politischen Einrichtungen und Einstellungen jeweils die Sichtweisen aus dem Morgenland und die



Donjon von Safita (1995). (Foto: Fansa).

aus dem Abendland in Bezug zueinander gestellt. Die Herausgeber möchten den Autoren danken, dass sie sich auf diese Konzeption eingelassen haben, um gemeinsame wissenschaftliche Wege zum Thema Begegnung der Kulturen zu finden. Dank geht ebenso an die Museumsdirektoren Prof. Wieczorek, Mannheim, Prof. Fansa, Oldenburg und Dr. Meller, Halle, für die vertrauensvolle, effiziente und freundschaftliche Zusammenarbeit. Frau Dr. Siede, Frau Reiblich, Frau Dr. Crüsemann und Frau König haben in vielfältiger Weise zum Gelingen der Tagung und zum Erscheinen des Bandes beigetragen. Auch ihnen sei herzlich gedankt.

Anmerkungen:

1 Hugo von Hofmannsthal, Einleitung zu dem Buche genannt Die Erzählungen der Tausendundein Nächte, in Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten. Vollständige deutsche Ausgabe in sechs Bänden. Zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe aus dem Jahre 1839 übertragen von Enno Littmann, Bd. 1, München 2004, S. 5-15, hier S. 7f., 10, 14.

2 Vgl. Odilo Engels und Peter Schreiner (Hrsg.), Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991, Sigmaringen 1993.

3 Vgl. etwa Wolfdietrich Fischer, Die Nachwirkungen der Kreuzzüge in der arabischen Volksliteratur, in Wolfdietrich Fischer und Jürgen Schneider (Hrsg.), Das Heilige Land im Mittelalter. Begegnungsraum zwischen Orient und Okzident, Neustadt an der Aisch 1982, S. 145-154.

4 Aus der Fülle der Forschungsliteratur seien herausgegriffen: Hans Eberhard Mayer, Geschichte der Kreuzzüge. Neunte, verbesserte und erweiterte Aufl., Stuttgart 2000; Nikolas Jaspert, Die Kreuzzüge, Darmstadt 2003; Robert Bartlett, Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt, München 1996; Carole Hillenbrand, The Crusades. Islamic Perspectives, Edinburgh 1999; Jonathan Riley-Smith, Illustrierte

Geschichte der Kreuzzüge, Frankfurt am Main 1999; Peter Thorau, Die Kreuzzüge, München 2004; Ralph-Johannes Lilie, Byzanz und die Kreuzzüge, Stuttgart 2004; Michel Balard, Croisades et Orient latin, XIe-XIVe siècle, Paris 2001.

5 Ernst-Dieter Hehl, Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, in *Historische Zeitschrift* 259, 1994, S. 297-335.

6 Johannes Fried, Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert, in *Historische Zeitschrift* 243, 1986, S. 287-332; Felicitas Schmieder, Der Einfall der Mongolen nach Polen und Schlesien – Schreckensmeldungen, Hilferufe und die Reaktionen des Westens, in Ulrich Schmilewski (Hrsg.), Wahlstatt 1241. Beiträge zur Mongolenschlacht bei Liegnitz und zu ihren Nachwirkungen, Würzburg 1991, S. 77-86; Christoph Lüth, Rudolf W. Keck und Erhard Wiersing (Hrsg.), Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht, Köln u.a. 1997.

7 Ernst-Dieter Hehl, Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit, Stuttgart 1980.

8 Die Erzählungen (wie Anm. 1), Bd. 5, S. 758-764.

9 Ebend., S. 758.

10 Ebend., S. 762f.

11 Hannes Möhring, Der andere Islam. Das Bild vom toleranten Sultan Saladin und neuen Propheten Schah Ismail, in Die Begegnung des Westens mit dem Osten (wie Anm. 2), S. 131-155, hier S. 132.

12 Ebend., S. 132.

13 Ebend., S. 133.

14 Hannes Möhring, Saladin und der Dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen, Wiesbaden 1980; als Quellensammlung: The Rare and Excellent History of Saladin or al-Nawādir al-Sulṭāniyya wa'l-Maḥāsin al-Yusufiyya by Bahā' al-Dīn Ibn Shaddād, übersetzt von Donald S. Richards, Hampshire 2002.

15 Jean Richard, Les transformations de l'image de Saladin dans les sources occidentales, in *Revue des études du monde musulman* 89/90, 1999, S. 177-187; Svetlana Luchitskaja, Les idoles musulmanes: images et réalités, in Michael Borgolte (Hrsg.), Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs, Berlin 2001, S. 283-301.

16 Wilhelm van Kampen, Studien zur deutschen Türkeipolitik in der Zeit Wilhelms II., Diss. Kiel 1968, S. 408; Werner Ende, Wer ist ein Glaubensheld, wer ist ein Ketzer?, Teil 2: Die Saladins-Legende der Gegenwart, 1984, S. 79ff.; Johannes Hartmann, Die Persönlichkeit des Sultans Saladin im Urteil der abendländischen Quellen, Berlin 1933.

17 Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht. Aus den arabischen Quellen ausgewählt und übersetzt von Francesco Gabrieli, aus dem Italienischen von Barbara von Kaltenborn-Stachau unter Mitwirkung von Lutz Richter-Bernburg, Zürich/München 1973, S. 143.

18 Koran, Sure 47, Vers 4: „Wenn ihr auf die, die ungläubig sind, trefft, dann schlagt (ihnen) auf die Nacken. Wenn ihr sie schließlich schwer niedergekämpft habt, dann schnürt (ihnen) die Fesseln fest. Danach gilt es, sie aus Gnade oder gegen Lösegeld zu entlassen. (Handelt so), bis der Krieg seine Waffenlasten ablegt" in Der Koran. Arabisch-Deutsch, übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2004, S. 632f.

19 Ebend., S. 105.

20 Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht (wie Anm. 17), S. 130-132.

21 Ebend., S. 136-139.

22 Siehe dazu im Koran Sure 9, Vers 1ff., Ausgabe Khoury, S. 273f.

23 Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht (wie Anm. 17), S. 170.

24 Hannes Möhring, Heiliger Krieg und politische Pragmatik: Salahadinus Tyrannus, in *Deutsches Archiv* 39, 1983, S. 417-466.

25 Chronicon Magni Prespiteri, hrsg. von Georg Heinrich Pertz, in MGH Scriptores 17, Hannover 1861, S. 512.

26 Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht (wie Anm. 17), S. 286.

27 Bonaventura, Legenda maiora IX, 8, in Fontes Franciscani, hrsg. von Giovanni M. Boccali, Assisi 1995, S. 680f.; deutsche Übersetzung von Sophronius Clasen, Franziskus. Engel des sechsten Siegels. Sein Leben nach den Schriften des heiligen Bonaventura, Werl 1962, S. 336-338. Vgl. Helmut Feld, Franziskus von Assisi, München 2001, S. 86ff.

28 Möhring, Der andere Islam (wie Anm. 11), S. 138.

[29] Rudolf Hiestand, 'Nam qui fuimus Occidentales, nunc facti sumus Orientales'. Siedlung und Siedleridentität in den Kreuzfahrerstaaten, in Christof Dipper und Rudolf Hiestand (Hrsg.), Siedler-Identität. Neun Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart, Bern/Frankfurt/New York 1995, S. 61-80; Hans Eberhard Mayer (Hrsg.), Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft, München 1997; Benjamin Z. Kedar, The subjected Muslims of the Frankish Levant, in James M. Powell (Hrsg.), Muslims under Latin Rule, Princeton 1990, S. 135-174.

[30] Hans Eberhard Mayer, Herrschaft und Verwaltung im Kreuzfahrerkönigreich Jerusalem, in *Historische Zeitschrift* 261, 1995, S. 695-738.

[31] Ein Überblick bei Peter M. Holt, The Age of the Crusades. The Near East from the Eleventh Century to 1517, London/New York 1986, 4. Aufl. 1990.

[32] Zum Bild Saladins bei den Zeitgenossen siehe Hannes Möhring, Zwischen Joseph-Legende und Mahdī-Erwartung. Erfolge und Ziele Sultan Saladins im Spiegel zeitgenössischer Dichtung und Weissagung, in Yaacov Lev (Hrsg.), War and Society in the Eastern Mediterranian, 7th-15th Centuries, Leiden/New York/Köln 1997, S. 177-223.

[33] Johannes Pahlitzsch und Dorothea Weltecke, Konflikte zwischen den nicht-lateinischen Kirchen im Königreich Jerusalem, in Dieter Bauer, Klaus Herbers und Nikolas Jaspert (Hrsg.), Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen, Frankfurt am Main 2001, S. 119-145.

[34] Hannes Möhring, Die Kreuzfahrer, ihre muslimischen Untertanen und die heiligen Stätten, in Alexander Patschovsky und Harald Zimmermann (Hrsg.), Toleranz im Mittelalter, Sigmaringen 1998, S. 129-157, hier S. 138; John Victor Tolan, Saracens: Islam in the Medieval European Imagination, New York 2002.

[35] Stephan Hotz, Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren vom späten 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Aspekte, Quellen und Tendenzen in Kontinuität und Wandel, Frankfurt am Main u.a. 2002.

[36] Hans Dietrich Kahl, Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts, in *Zeitschrift für Ostforschung* 4, 1955, S. 161-193 und 360-401; Alexander Patschovsky, Toleranz im Mittelalter. Idee und Wirklichkeit, in Toleranz im Mittelalter (wie Anm. 34), S. 391-402, hier S. 394.

[37] Vgl. Svetlana Luchitskaja, L'idee de conversion dans les chroniques de la première croisade, in *Cahiers de civilisation médiévale* 45, 2002, S. 39-53.

[38] Rainer Christoph Schwinges, Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus, Stuttgart 1977.

[39] Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht (wie Anm. 17), S. 256.

[40] Die Erzählungen (wie Anm. 1), Bd. 1, S. 19. Sinngemäß auch in der Ausgabe der ältesten Fassung: Tausendundeine Nacht. Nach der ältesten arabischen Handschrift in der Ausgabe von Muhsin Mahdi erstmals ins Deutsche übertragen von Claudia Ott, 2. Aufl. München 2004, S. 7.

Curia und *Curiositas* Kulturkontakt am Hof im europäischen Hochmittelalter

Martin Kintzinger

1. Europa und die Kulturen

In den ersten Novembertagen 2004 könnte unser Thema „Konfrontation der Kulturen" aktueller nicht sein. Vor recht genau einer Woche, am 29. Oktober, wurde in Rom die erste Verfassung des vereinten Europa unterzeichnet – ein historischer Tag, wie der deutsche Bundeskanzler in der Presse mitteilen ließ.[1] So sehr man sich indessen auch um geschichtliche Anklänge bei der Inszenierung der Unterzeichnungszeremonie bemühte, ist doch gerade die historische Dimension der europäischen Einigung seit langem ein Streitpunkt. Das Europa des dritten Jahrtausends ist nicht mehr das christliche Abendland in modernem Gewand; nach langen Diskussionen entschloss man sich, den schon formulierten Gottesbezug wieder aus der Verfassung herauszunehmen. Was blieb, ist ein Hinweis auf das „kulturelle, religiöse und humanistische Erbe Europas".[2] Die dezente Weite der Begriffe verrät, dass man kaum in der Lage ist, zu bestimmen, was genau unter diesem Erbe, und also auch, was unter der Kultur Europas und seiner Geschichte denn zu verstehen sei. Geradezu provokativ muss angesichts dessen die Frage wirken, wie mit der europäischen Kultur der Vormoderne zu verfahren sei, der Kultur der Städte, der Kirche und insbesondere der Kultur des Adels und der Höfe, die es in den modernen Demokratien nicht mehr gibt.

Besonders brisant wird die Diskussion um die kulturellen Werte des vereinten Europa gegenwärtig, wenn es um den möglichen Beitritt der Türkei zur Europäischen Gemeinschaft geht – eines verfassungsmäßig laizistischen Staates mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung. Weit mehr als ansonsten üblich, führen Kritiker hier die Geschichte einer einheitlichen, abendländisch-christlichen Kultur ins Feld – und verschweigen dabei geflissentlich, dass diese so verstandene europäische Kultur niemals mehr in gleicher Dichte vorhanden war wie im Mittelalter. Gibt also die Kultur des Mittelalters, und damit auch die abendländische, mittelalterliche Hofkultur, dem modernen Europa (zumindest einen Teil seiner) Geschichte?[3]

Zu den alltäglichen Erfahrungen der Vormoderne, der mittelalterlichen und noch frühneuzeitlichen Welt, gehörte jene „Konfrontation der Kulturen" zwischen West und Ost, die sich in der Bedrohung der Ostgrenzen des christlichen Abendlandes durch die Türken seit dem 14. und bis zum ausgehenden 17. Jahrhundert zeigte.[4] An den Höfen des europäischen Spätmittelalters war dieses Szenario stets präsent. Militärische Feldzüge zur Verteidigung Europas, Kämpfe und Schlachten gegen die Feinde des Abendlandes galten zugleich als Ausdruck ehrenvoller ritterlicher Fahr-

ten und als Kreuzzüge, wie sie seit Jahrhunderten gegen die Ungläubigen geführt wurden. Zweierlei hatte sich aber grundlegend seit früheren Zeiten geändert: Jetzt waren die Kreuzzüge Verteidigungskämpfe gegen eine fremde Expansion und trotz der oft existenziellen Dimension der Türkengefahr hatte man längst und teilweise selbst während der kriegerischen Auseinandersetzungen diplomatische, politische und wirtschaftliche Kontakte zwischen den Höfen in West und Ost, zwischen dem christlichen Abendland und dem muslimischen Morgenland, aufgebaut. Gesandte des Westens waren an den Höfen der Sultane ebenso bekannt wie umgekehrt. Beide Seiten lernten voneinander durch diese Begegnungen und die Notwendigkeit, das jeweils andere und oft sehr fremde Hofzeremoniell zu beherrschen.

2. Europa und der Orient

Eine „Konfrontation der Kulturen" war immer auch ein „Kontakt der Kulturen" - weitgehend aus Utilitarismus, mitunter aus Neugier. *Curiositas*, das Wissenwollen vom anderen, war an den Höfen des Westens nicht unbekannt, und es galt insbesondere dem muslimischen Orient.

Eine großangelegte Ausstellung war 1989 in Berlin unter das Thema „Europa und der Orient" gestellt worden.[5] Ein „Festival der Weltkulturen" bot den Rahmen für die Ausstellung und deshalb erschien die Welt des Orients als Gegenüber, als Gegner wie Partner Europas: die Türkei, die arabischen Länder, das griechisch-byzantinische Reich.[6] Eindrucksvoll zu sehen war, dass seit der Renaissance europäische Künstler das Andere und das Eigene der orientalischen Welt möglichst genau abzubilden suchten: Gebäude, Kleidung und Rangabzeichen, „Sitten und Gebräuche", das höfische Zeremoniell.[7]

Frühere Zeiten waren gewiss pauschaler verfahren in ihrer Wahrnehmung, doch immer auch neugierig gegenüber dem Fremden des Orients und seinen Verheißungen. Handelsinteressen hatten stets nach Osten gewiesen, in mehr oder weniger genauer Kenntnis der Gegebenheiten. Im religiösen Wissen blieb zudem verankert, dass das Morgenland der Ursprungsort der eigenen, christlichen Religion war. Jerusalem, Ort des Wirkens Jesu Christi, faktisch weitestgehend unbekannt, aber legendarisch stilisiert und mythisch überhöht, stand im Zentrum des Kosmos auf hochmittelalterlichen Weltkarten – und mit Jerusalem auch Palästina und der gesamte Orient. Diese Sicht gehörte zum Allgemeinwissen in kirchlichen und höfischen Kreisen. Fürstliche Auftraggeber ließen Chroniken und Karten erstellen oder erhielten sie zugeeignet, die ihnen das Wissen der Welt erschlossen und die entsprechend das reale Jerusalem der Geschichte und das allegorische der Verheißung in einem Eintrag auf der Weltkarte zusammenführten, wie etwa bei dem bekannten Beispiel der um 1300 vermutlich am welfischen Hof in Auftrag gegebenen Ebstorfer Weltkarte.[8] Anfang und Ende – Schöpfung und Apokalypse - einer in der Tradition christlicher Verkündigung verstandenen Weltordnung wiesen auf den Orient.

Zumindest in der deutschsprachigen wissenschaftlichen Erschließung und in der Ausstellungspraxis ist seit der Berliner Präsentation von 1989 wenig zum Thema „Europa und der Orient" beigetragen worden. Anders in der französischsprachigen Forschung, so beispielsweise durch den 2000 publizierten Sammelband zu einer Tagung von 1997 über den wissenschaftlichen Austausch zwischen Okzident und

Orient in der Zeit der Kreuzzüge.[9] Die jüngsten Ereignisse der Weltgeschichte waren der europäisch-orientalischen Annäherung nicht günstig. Das allgemein-öffentliche wie das wissenschaftliche Interesse der Europäer an der arabischen Welt und der Ausbau der bestehenden Beziehungen haben durch den Terror des 11. September 2001 und seine Folgen zusätzlich schwere Rückschläge erlebt, worunter auch die Vorbereitung der Mannheimer Ausstellung zu leiden hatte. In unserer Gegenwart stellt sich, was ein „Kontakt der Kulturen" war und weiter hätte sein sollen, in der allgemeinen Wahrnehmung eher wieder als „Konfrontation" dar – eine makabre Parallele zu den Erfahrungen des Mittelalters. Damals wie heute verdrängt ein Feindbild auf beiden Seiten leicht die für eine Annäherung, für Kontakte und Bindungen unentbehrliche Frage nach den kulturellen Hintergründen und Entwicklungsbedingungen des anderen.

Nicht zufällig scheint sich die Beschäftigung mit der Kultur des Orients gegenwärtig weitgehend auf die vielschichtigen und vor allem die kriegerischen Ereignisse der Palästinakreuzzüge zu konzentrieren. Wenn in einem kanadisch-deutschen Ausstellungsprojekt 2003/2004 die „Wege des Mittelalters" aufgezeigt werden, so darf ein Kapitel „Jerusalem und die Kreuzzüge" nicht fehlen, wenn es auch nur zwei Seiten umfasst.[10] In einem Bildband über „Die Ritter" von 2003 ist der entsprechende Abschnitt durch „unerschrockene Kreuzritter" angezeigt.[11] In beiden Werken erfährt der Leser indes nichts über das Gegenüber der Kreuzritter und deshalb auch nichts über die Begegnung der Kulturen. Lediglich in Abbildungen illuminierter Handschriften sind die Muslime zu sehen, gewöhnlich aus der rückschauenden Sicht des Spätmittelalters.[12] Grimmig dreinschauende, vollbärtige Reiter beispielsweise, die statt des Helmes einen textilen Kopfschmuck tragen, statt der Rüstung ein langes Gewand und mitunter statt des Schwertes einen Krummsäbel, scheinen sie sich von den christlichen Rittern ansonsten kaum zu unterscheiden. Auch die durchaus bekannten Unterschiede zwischen Mauren, Türken und Arabern entfallen weitgehend. Was auf den Bildern gezeigt wird, ist der Typus der Sarazenen, der *saraceni*, wie man die Muslime im Mittelalter gern nannte. Die Botschaft solcher Bilder war einfach: Sie sollten die Fremdheit der anderen, der Feinde, zeigen und kamen ohne Verständnis oder Neugier für deren Kultur aus. Wo ein heiliger Krieg geführt wird, interessiert die Kultur des Gegners nicht.

Ganz zu Recht hat daher die ursprünglich in Verbindung mit der Mannheimer Ausstellung geplante Mainzer Präsentation 2004 über das Sachthema „Die Kreuzzüge" die programmatische Feststellung gesetzt: „Kein Krieg ist heilig".[13] Um die Neugier, *Curiositas*, geht es den Ausstellungsmachern dabei, wie im Vorwort des Kataloges zu erfahren ist, denn das „Wissen voneinander und auch das Wissen-Wollen übereinander" zeigen den Weg zu einem Dialog der Kulturen und Religionen, zu Kontakt statt Konfrontation. Entsprechend kommt in der Mainzer Ausstellung die Sicht der muslimischen Seite auf die Kreuzzüge angemessen zur Geltung – wie es entsprechend auch in den heute aktuellen wissenschaftlichen Einführungen (von Nikolas Jaspert 2003 und Peter Thorau 2004) geschieht.[14] Eine faktische, wenn auch nur persönliche Annäherung zwischen den Kulturen beschreibt Folker Reichert als Erfahrung vieler Pilger, die sich entsprechend über ihre muslimischen Reiseländer und die dort zu erwartenden Lebensbedingungen informierten und die dann auch ihrerseits die einheimischen Bevölkerungsgruppen zu unterscheiden vermochten.[15]

3. Rezeption und Kultur

Selbst der zeitenübergreifend immer wieder und noch heute gesuchte Ausweg aus der Konfrontation, der diplomatische Dialog zwischen den Kulturen, findet im Katalog der Mainzer Ausstellung seinen Platz. Ein Artikel von Bodo Hechelhammer würdigt Kaiser Friedrich II. als Diplomaten. Im lange vorverhandelten Vertrag von Jaffa war es Friedrich bekanntlich 1229 gelungen, in Verhandlungen mit Sultan al-Kamil einen zehnjährigen Waffenstillstand und die Freigabe von Teilen Palästinas, vor allem der heiligen Stätten der Christenheit, Jerusalem, Bethlehem und Nazareth, zu erreichen.[16] Was generationenlang durch Konfrontation und Kampf nicht erreicht werden konnte, gelang durch eine pragmatische, vorurteilsfreie Politik und durch kluge Diplomatie.

Gewiss waren hier eine starke Persönlichkeit und ein entschlossener Wille am Werk, doch auch sie bedurften struktureller Bedingungen, um wirksam sein zu können. Mit anderen Worten: Die höfische Kultur der Verhandlungsführung und eine entwickelte diplomatische Praxis waren es, die zum Ziel führten – nicht zuletzt dadurch, dass es offenbar gelungen war, sich beiderseits auf dieselbe diplomatische „Sprache" zu verständigen. Noch längst nicht hinreichend untersucht ist die Bedeutung der Diplomatie für die Kulturgeschichte der mittelalterlichen Adelsgesellschaft und vor allem als Instrument der internationalen und interkulturellen Verständigung. Bereits 1976 legte Michael Borgolte mit seiner Arbeit über die Gesandtschaften zwischen den Karolingern und dem Orient eine im Folgenden ebenfalls kaum weiterverfolgte Grundlage für das frühe Mittelalter.[17] Hannes Möhrings diplomatiegeschichtliche Studie von 1980 über Saladin und den Dritten Kreuzzug und die Untersuchungen von Folker Reichert über Fernreisen und Kulturbegegnungen, zuletzt 2001, beschreiben das Forschungsfeld für das hohe und vor allem späte Mittelalter.[18] Aktuelle Ansätze der Erforschung der Herolde, so insbesondere von Gert Melville, und der Elemente symbolischer Kommunikation, wie im gleichnamigen Münsteraner Sonderforschungsbereich, könnten auch auf diesem Gebiet künftig weiterführende Impulse geben.

Schließlich könnte man in dem unkonventionellen und - modern gesprochen - ergebnisoffenen Entschluss Friedrichs II., zu verhandeln, statt zu kämpfen, „Aufklärung im Mittelalter" am Werk sehen, ähnlich wie in dem wenig später an der Universität Paris beginnenden kritischen Nachdenken über dogmatische Lehrsätze der Kirche, wo sie in deren Verurteilung 1277 greifbar wurde.[19] Der erste der damals inkriminierten Lehrsätze – dass die Dreieinigkeit mit der Einheit Gottes nicht vereinbar sei - sprach im Übrigen aus, was auch muslimische Kritiker der christlichen Trinitätslehre entgegenhielten. Ob die arabische Wissenschaft hier von direktem Einfluss gewesen sein könnte, muss eher fraglich bleiben. Doch war sie als Vermittlerin der aristotelischen Schriften schon vor dem 13. Jahrhundert hoch geschätzt und wurde vor allem ihrer naturwissenschaftlichen und medizinischen Kenntnisse wegen als vorbildlich verstanden.[20] Insbesondere an der Nahtstelle zwischen muslimischer und christlicher Herrschaft und Kultur, auf der iberischen Halbinsel, entstand unter den Bedingungen der Konfrontation - während der Phasen der Reconquista seit dem 8. und vor allem zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert - ein sich zunehmend verselbständigender Kontakt der Kulturen. Die Übersetzerschulen des 12. Jahrhun-

derts zeugten davon und die rege Nachfrage vor allem nach astrologischen und heilkundlichen Schriften arabischer Provenienz. Es lohnt, zu überlegen, ob in diesen wissenschaftshistorischen Zusammenhängen ein Beitrag der Kultur des Orients zur europäischen Geschichte liegt – eine Frage, die Tilmann Nagel kürzlich aufgeworfen hat.[21]

Nicht nur der kastilische König Alfons X. (1221-1284), der als „der Weise" gerühmt wurde, bewunderte das Wissen der Araber, insbesondere ihre Kenntnisse der Kosmologie. Er ließ sich deshalb eine Sternwarte erbauen, wie sie von arabischen Fürsten bekannt war.[22] Neben der Faszination des Kosmos und trotz kirchlicher Bedenken gegen solche gewagte Neugier verlockte die erwartete Aussicht, Handlungsorientierung aus der Kenntnis des Sternenlaufs gewinnen zu können. Formal blieb man dabei in der Disziplin der Astronomie, die als Bestandteil der vier mathematischen Fächer, des *Quadrivium*, innerhalb der Sieben Freien Künste über jeden Zweifel erhaben war. Tatsächlich war die Grenze von der Kenntnis und Beobachtung der Gestirne zur Deutung ihres Laufs fließend. Wohl auf kaum einem anderen Feld übte die arabische Wissenschaft eine derartige, unmittelbare Anziehungskraft auf die abendländischen Fürsten und die von ihnen geprägte Hofkultur aus. Deshalb finden sich heute auffällig zahlreiche arabische und aus dem Arabischen übersetzte, zumeist durch schematische Zeichnungen illustrierte Handschriften mit kosmologischen Abhandlungen des 12. und 13. Jahrhunderts in europäischen Handschriftenbibliotheken.[23]

Auch die übrigen Disziplinen des *Quadriviums*, die in den Dom- und Kathedralschulen des Abendlandes gewöhnlich eher ein Schattendasein fristeten, waren im wissenschaftlichen Standard ihrer Zeit mehr und mehr von Erkenntnissen der arabischen Wissenschaft beeinflusst, hielten deshalb Einzug in die Lehre der anspruchsvollsten Schulen und wurden an den Höfen gebildeter Fürsten nachgefragt: neben der Astronomie besonders die Geometrie und die Arithmetik. Weniger freilich die Musik, die praktisch und theoretisch kaum zwischen christlicher und muslimischer Tradition zu vermitteln war. Über die mathematischen Kenntnisse des Orients waren zugleich diejenigen der alten griechischen Kultur zu erfahren, als wissenschaftliche Disziplinen und in praktischer Anwendung. Technische Berechnungen etwa zum Anheben schwerer Lasten, und vieles mehr, was dem Bereich der Mechanik zugehörte und damit als anwendungsorientiertes Wissen schon nicht mehr zu den Sieben Freien Künsten zählte, aber umso mehr von alltagspraktischem, durchaus auch militärischem Nutzen war, verdankte die europäische Kultur ebenfalls der arabischen bzw. arabisch-griechischen Wissenschaft. Sinnfällig zeigt sich diese Brücke zwischen Theorie und Praxis, die vergleichbar in der christlichen Wissenschaft der Zeit nur ansatzweise entwickelt werden konnte, in dem nach einem arabischen Begriff latinisierten *Astrolabium*, einem einfachen, metallenen Handgerät zur Bestimmung von Höhen und Entfernungen und, angewandt auf den Sternenlauf, auch zur Zeitmessung. Es wurde in hoch- und spätmittelalterlichen Handschriften vielfach als Symbol des Gelehrten, näherhin des Hofastrologen, verwendet, zugleich auch als Zeichen für die Modernität und Universalität der Wissenschaft. Das Astrolab trat neben das Buch als Kennzeichen gelehrten Wissens.[24]

Es versteht sich, dass angesichts der begrenzten Öffentlichkeiten in der mittelalterlichen Gesellschaft niemals eine Allgemeinheit von Wissen und Kenntnissen an-

zunehmen ist. Nur wer an einer wissenschaftlichen Öffentlichkeit Anteil hatte, also gewöhnlich gelehrte Geistliche, – und dies konnte auch im Rahmen der Hofkultur eines gebildeten Fürsten wie Alfons des Weisen der Fall sein - vermochte deren

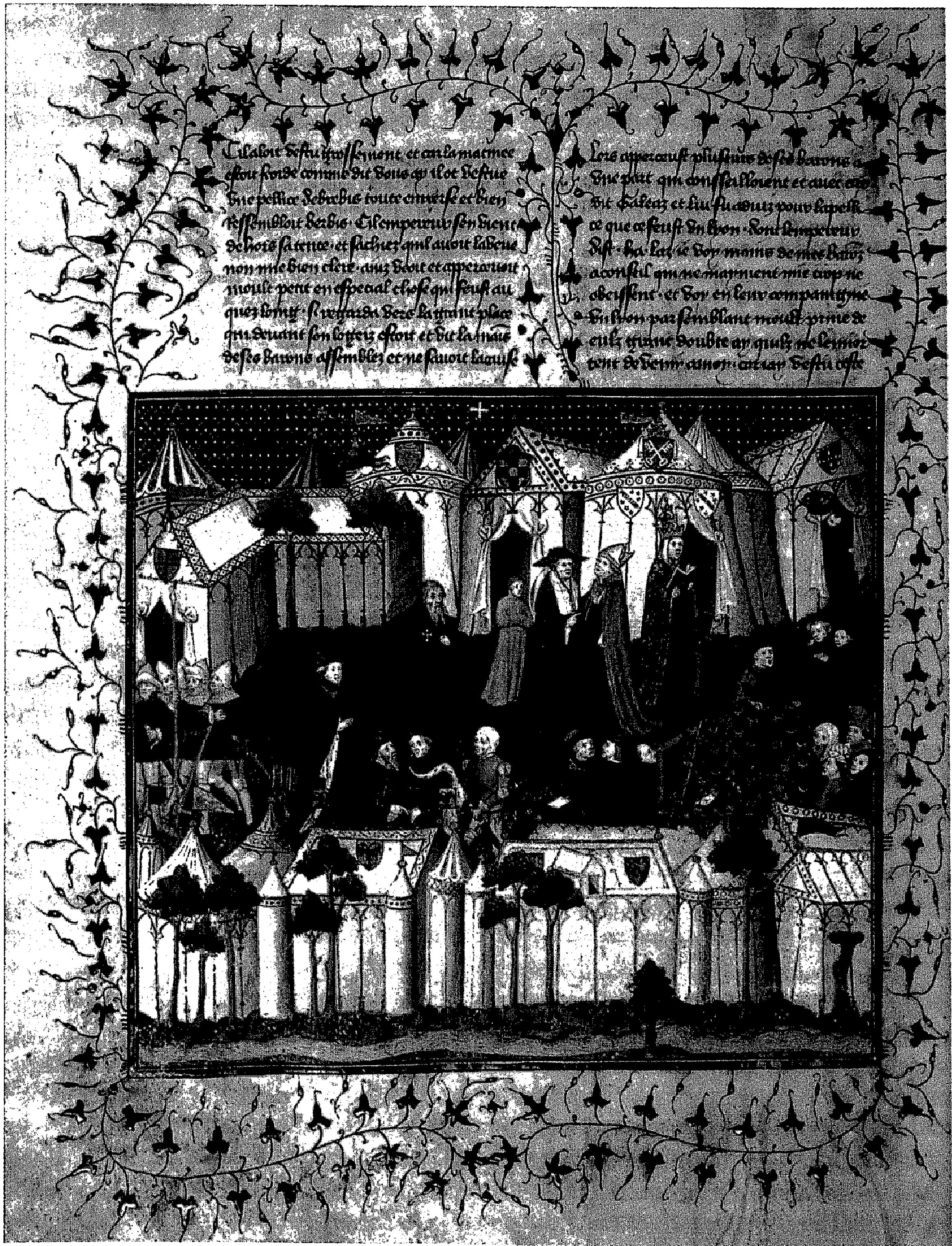


Abb.1 Thomas de Saluce, Meister der „Cité de Dames“, Chevalier errant; aufgeschlagen: Die Fürsten des Abendlands
(Paris, Bibliothèque Nationale, Fr. 12559, fol. 161v.).

Zeichen und Symbole zu erfassen. Solche Einschränkungen vorausgesetzt, sind Wissensbestände aus der arabischen Kultur und deren Ausdrucksformen in der europäischen Gesellschaft und insbesondere an den Höfen gebildeter Fürsten seit dem 12. und 13. Jahrhundert weithin präsent gewesen.
Eine durchaus sehr andere Realität kannten jene, die als Pilger ins Heilige Land zogen, mit Neugier die fremdartigen Sitten und Gebräuche der Muslime betrachteten, schon im Vorhinein aber von erfahrenen Missionaren gewarnt wurden vor der angeblich undurchschaubaren Falschheit der Muslime und vor den Gefahren bei eigenem Fehlverhalten in muslimischen Ländern.[25] Der Kenntnisstand der arabischen Wissenschaft war für diese, auf ihre Art auch zur Fremderfahrung bereiten Menschen kein Thema eigenen Interesses.
Von Kaiser Friedrich II. (1194-1250) war bereits die Rede; er gilt allgemein geradezu als Prototyp des weltoffenen mittelalterlichen „Herrschers zwischen den Kulturen",[26] dessen weitgespannte, sehr persönliche wissenschaftliche Interessen und so auch enge Berührungen mit der arabischen Kultur und nicht weniger seine bewusst auf orientalische Akzente gestützte höfische Inszenierung zu seinem Ruf als „Staunen der Welt", *stupor mundi*, entscheidend beigetragen haben.[27] Seine ungewöhnlichen politischen wie diplomatischen Schachzüge, so auch gegenüber dem ihn erbittert bekämpfenden Papsttum, würden diesen Ruf ebenfalls rechtfertigen.

4. Personifikation und Legende

Stets waren es – in der „Konfrontation der Kulturen" - herausragende Persönlichkeiten auf beiden Seiten, die anstatt des Kampfes die Verhandlung suchten und zum Erfolg führten: So auch der eigenwillige und ungestüme Richard Löwenherz (1157-1199), König von England, und der Heerführer und Sultan Saladin (1138-1193), der Sieger von Hattin und Eroberer von Jerusalem 1187, durch ihren dreijährigen Waffenstillstand von 1192, knapp vierzig Jahre vor dem Erfolg Friedrichs II. Obwohl Saladin in die Defensive geraten war und Richard ihm gegenüber für den Augenblick militärischen Erfolg hatte, blieb Richard bei einer pragmatischen Einschätzung seiner Möglichkeiten und gab anstelle des Krieges der Diplomatie eine politische Chance.[28] Auch er bedurfte freilich eines gleichrangigen und ebenso aufgeschlossenen Gegenübers. Es mögen die aus dem Horizont schlichter Feindbilder unerwartete „Kultiviertheit" Saladins, seine Verständigungsbereitschaft und sein Verzicht auf unnötige Gewaltanwendung gewesen sein, die aus ihm in der Rezeption der europäischen Literatur die legendäre Figur des edlen Heiden werden ließ; deren dennoch notwendige historische Relativierung hat Hannes Möhring 1993 geleistet.[29]
Vor allem in Gotthold Ephraim Lessings Drama „Nathan der Weise" von 1779 feiert die Figur des Saladin bis heute Bühnenerfolge. Gern wird sie verstanden als Repräsentant der aufgeklärten Moderne gegenüber der Finsternis religiöser Intoleranz des Mittelalters, und auch Lessing selbst mag es so gesehen haben.[30] Seine Absicht war es nicht, der historischen Realität des Mittelalters gerecht zu werden - weshalb wir ihm heute nicht vorwerfen sollten, dieses Ziel nicht erreicht zu haben - und doch war ihm bewusst, dass das Kernstück seines Dramas, die Ringparabel, einer Erzähltradition des Mittelalters folgt, nämlich Giovanni Boccaccios Dekameron von 1348.[31] Wieder, wie schon bei den erwähnten Handschriftenilluminationen,

ist es eine Überlieferung des späten Mittelalters, die von der zeitgenössischen Sicht zeugt, indem sie über zurückliegende Zeiten berichtet und damit selbst eine lange schon bestehende Bild- und Erzähltradition fortschreibt. Auch wenn die Rezeptionslinien kaum zurückzuverfolgen sind, so ist es doch wahrscheinlich, dass die bildhafte Erzählung von dem weisen, unparteiischen Richter, angewandt auf den Streit der drei monotheistischen Religionen und mit der Rolle eines vorbildhaften Fürsten, die einem muslimischen Herrscher zugeschrieben wird, ebenfalls einer schon älteren mittelalterlichen Erzähltradition angehörte.

Vielleicht ist die Annahme zulässig, dass bereits im 12. Jahrhundert, der Zeit des wissenschaftlichen Aufbruchs im Westen, des verstärkten Interesses am Islam, auch der Konsolidierungsphase der Kreuzfahrerstaaten im Heiligen Land und, nach Richard Southern, des „Jahrhunderts der Vernunft", in dem die erste christliche Koranübersetzung entstand, solche Erzählungen die Runde machten, in gelehrten Kreisen und gewiss dort, wo Literatur ihren Ort hatte, an den Höfen.[32]

Stephen Jaegers Untersuchung zur „Entstehung höfischer Kultur", 1985 erschienen und 2001 in deutscher Übersetzung vorgelegt, datiert die Ausformung höfischer Verhaltensformen – einer Ethik des Adels, der Courtoisie – ganz entsprechend zur These Southerns von der Chronologie kultureller Entwicklung im Abendland seit dem 11. und im 12. Jahrhundert.[33]

Es dürfte auch am Kaiserhof schon in der Mitte des 12. Jahrhunderts zur Sprache gekommen sein, was der dort einflussreiche Bischof und Chronist Otto von Freising zur selben Zeit niederschrieb: Dass es ein Irrtum sei, wenn von einem christlichen Bischof berichtet werde, er sei in Ägypten zum Märtyrer geworden, nachdem er Idole der Muslime zerstört habe – schließlich, so Otto, gebe es im Islam keine Idole, weil der Islam, wie das Christentum, eine monotheistische Religion sei.[34] Freilich kannten Ottos Äußerungen über die Muslime auch andere Töne; trotz ihres Monotheismus galten sie ihm als Heiden, als *pagani*, und insofern grundsätzlich als Gegner des Christentums und der Christen.[35]

Mit der Faszination des Fremden, der *Curiositas*, war es in der Zeit dennoch auch im Denkhorizont des Mittelalters vereinbar, einem nichtchristlichen Herrscher Tugenden zuzuschreiben, die dem Kernbestand christlicher Fürstenlehren entstammen und ihm damit eine sozialständische Akzeptanz einzuräumen – zumindest solange er nicht als politischer Gegner oder militärischer Feind christlicher Fürsten zu gelten hatte. Dass die Rolle des weisen Gelehrten oder Ratgebers einem Juden zufiel, war vor der Aufklärung (wie bei Lessing) nur als Ausnahme, aber immerhin möglich (so bei Boccaccio). Für die Rolle eines weisen, nichtchristlichen Herrschers kam hingegen, sollte es nicht, wie üblich, eine antike oder biblische Figur sein, bevorzugt ein muslimischer Fürst in Frage.

Insgesamt blieben diese Motivstrukturen zweifellos Randerscheinungen, die jene Regel bestätigten, nach der man sich an westlichen Höfen vorzugsweise an den Geschichten von christlichen Helden erfreute, die sich oft genug in ihrer idealen Ritterlichkeit und vorbildlichen Herrscherqualität gerade dadurch erwiesen, dass sie als entschlossene und siegreiche Heidenkrieger auftraten – und damit doch auch ihrerseits die Präsenz der „Konfrontation der Kulturen" zeigten. Ein besonderes Beispiel hierzu ist wiederum im Umfeld der Reconquista entstanden. Nach heutiger Kenntnis um die Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert wurden die ersten

literarischen Verarbeitungen eines bis in die frühe Neuzeit hinein immer wieder neu aufgenommenen Motivs entworfen, der Biographie des kastilischen Heerführers Rodrigo Díaz de Vivar, mit dem arabischen Wort für „Herr" El Cid (1043-1099) genannt.[36] Seine Karriere eines adeligen Gefolgsmannes am Königshof und die daraus geformte Legendenbildung erhalten ihre Spannung gerade durch das Changieren zwischen den Kulturen der christlichen und muslimischen Reiche der iberischen Halbinsel in ihrer vielschichtigen Konfliktlage. Durch seine Eingebundenheit auch in die muslimische Welt seiner Zeit unterscheidet er sich von jenen *Milites christiani*, die die westliche höfische Literatur in größerer Zahl bevölkern. Seine mittelalterliche Rezeption blieb folglich allerdings weitgehend auf die iberische Halbinsel und den romanischen Raum beschränkt.
Anders verhielt es sich mit einer Figur, deren historische Realität sehr fraglich ist, die aber als legendarische Gestalt nahezu überall in Europa Eingang in die höfische Literatur fand, derjenigen des Roland, des angeblichen Heerführers Karls des Großen im spanischen Feldzug gegen die muslimischen Mauren von 778, der nach heldenhaftem Kampf in einem Rückzugsgefecht, der Schlacht von Roncesvalles, gefallen sein soll. Die bruchstückhafte Überlieferung in der Geschichtsschreibung wurde über die Jahrhunderte des Mittelalters durch umso lebendigere legendarische Füllung und literarische Gestaltung ausgeglichen.[37] Allgemeine Tugenden ritterlichen Verhaltens konnten so auf Roland projiziert und aus ihm eine Identifikationsgröße für den westlichen Adel stilisiert werden, nicht zuletzt durch Bindung an die Memoria Karls des Großen. Sie eignete sich zugleich zur Personifikation des Kreuzzugsanliegens etwa angesichts der Siege Saladins im Heiligen Land. An nahezu allen Höfen Westeuropas bekannt und geschätzt, wurde die Erzählung von Roland, immer wieder neu aufgenommen und verarbeitet, zu einer grenzenübergreifend gemeinsamen Literatur des ritterlichen Adels, eher zum Vorlesen und gemeinsamen Hören gedacht als zum selbst Lesen. Joachim Ehlers hat soeben die unterschiedlichen Ausformungen bei gleichem Kernbestand des Rolandstoffes in der deutschen und der französischen Tradition beschrieben und auf die Initiative des Welfenhofes im 12. Jahrhundert hingewiesen.[38]
Mit der Bestärkung der Ehrvorstellung und Werteordnung der christlichen Ritterschaft war zugleich die Absetzung von den muslimischen Gegnern verbunden. Auch der Stoff dieser hochmittelalterlichen Erzähltradition ist im Spätmittelalter vielfach in aufwendig illuminierten Handschriften wiedergegeben worden. Dabei fällt erneut auf, dass die Gegner in Kleidung und Habitus den christlichen Rittern weitgehend gleich dargestellt sind. Auch wenn die allmählich entworfene Schilderung, durch Verrat der Sarazenen - die hier auch als solche bezeichnet sind - seien die Franken in den tödlichen Hinterhalt geraten, einigen Sprengstoff enthielt, so scheint doch insgesamt die Selbstdarstellung des eigenen Verhaltens der Ritterlichkeit im Mittelpunkt gestanden zu haben, nicht oder zumindest deutlich weniger die Abgrenzung oder gar Deklassierung der muslimischen Kampfgegner.[39] Dennoch werden sie als markanter Gegenpart bevorzugt erwähnt und dargestellt. Gegenüber der Deutung, dass Roland und die Seinen durch Sarazenen (Mauren) zu Tode gekommen seien, konnte sich eine zweite Version, die stattdessen von Basken sprach, nicht durchsetzen.[40] Ebenso entwickelte sich eine subsidiäre Legende zur Vorgeschichte der Schlacht: Roland kämpfte demnach zuvor (nach dem Typus des Kampfs Davids ge-

gen Goliath) mit einem Riesen aus dem gegnerischen Heer. Auch hier setzte sich die Deutung durch, wonach es sich um einen (türkischen) Sarazenen gehandelt habe, den Roland durch eine List habe überwinden und töten können.

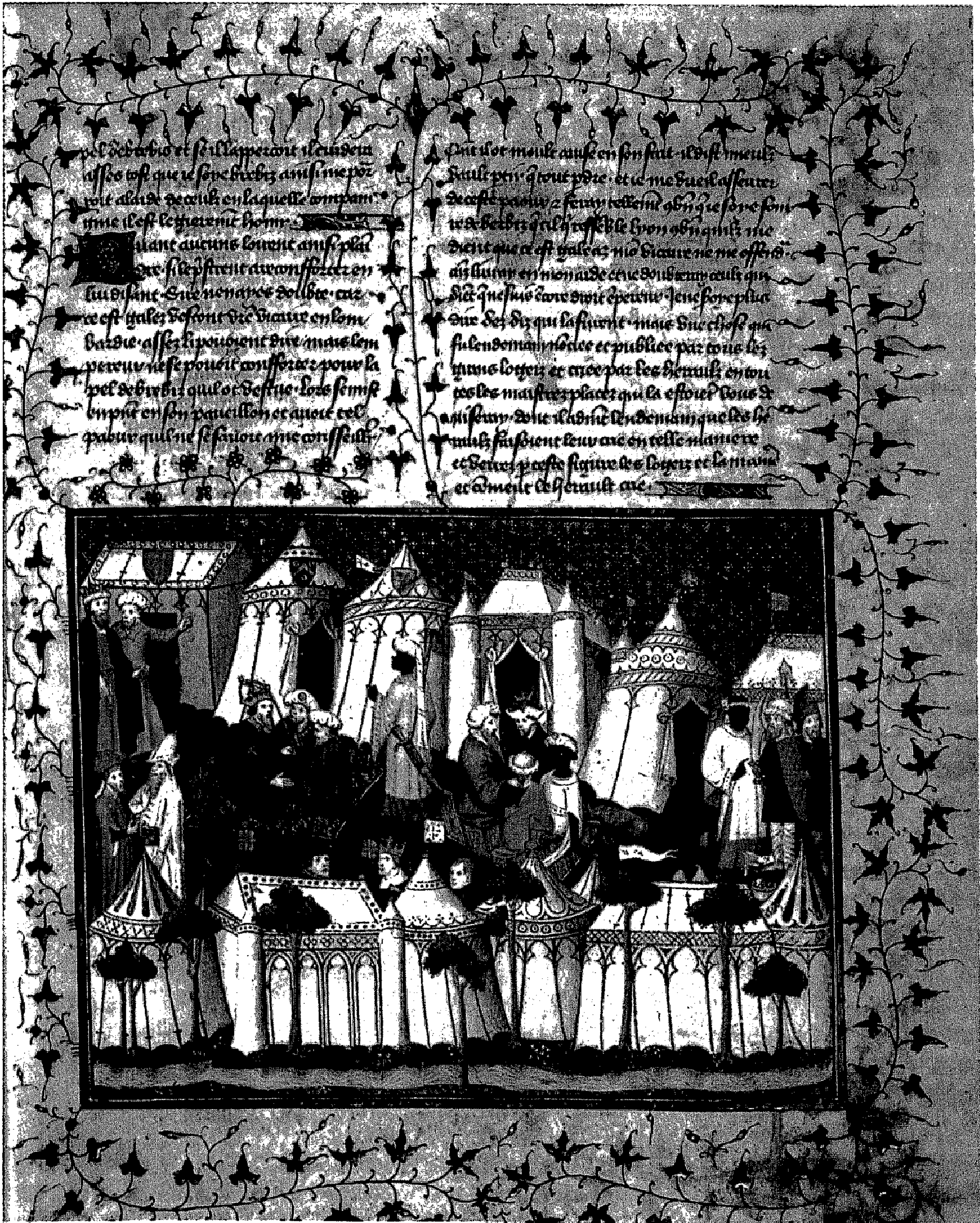


Abb.2 Thomas de Saluce, Meister der „Cité de Dames", Chevalier errant; aufgeschlagen: Die Fürsten des Orients
(Paris, Bibliothèque Nationale, Fr. 12559, fol. 162r).

Wolfram von Eschenbach hat in seiner im frühen 13. Jahrhundert entstandenen Dichtung „Willehalm" die Geschichte von Roland als Folie für weitere Entwicklungen verwendet. Der „Willehalm" kombiniert die Legende der gegen die Heiden kämpfenden Gefolgsleute Karls des Großen mit den Motiven der Kreuzzugsdichtung. Willehalms heidnische Gegner, die er in ritterlichem Zweikampf besiegt, sind nicht ausdrücklich als Sarazenen bezeichnet, durch die Herleitung der Erzählung aus der Rolandlegende aber doch als solche zu erkennen. Sie bieten indessen nicht nur die Möglichkeit ritterlicher Bewährung, sondern zugleich einer überraschend unkonventionellen Deutung, vorgetragen von der Königstochter Giburg, um deren Gunst Willehalm kämpft, wie auch von ihm selbst: Demnach hätten, bei aller Berechtigung des Kampfes gegen die Heiden, diese, da sie auch Kinder Gottes seien, ebenfalls Anspruch auf menschliche Behandlung.[41] Ähnlich enthält die Rolandlegende die Szene eines theologischen Disputs mit dem Riesen im Vorfeld ihres Kampfes. Roland versucht, seinem Gegenüber die christliche Trinitätslehre zu vermitteln, scheitert damit aber.[42] Neue, modern und geradezu „aufgeklärt" klingende Überlegungen halten hier Einzug, die das tradierte Rollen- und Deutungsschema vorsichtig in Frage stellen.

Auch die Willehalm-Erzählung ist im späten Mittelalter in aufwendig illuminierten Handschriften verbreitet worden, deren bildliche Darstellungen die Kämpfe Willehalms gegen die Heiden zeigen, die sich äußerlich und in ihrer Kampfform nicht von den christlichen Rittern unterscheiden.[43] Die ungewöhnlichen Ansätze von Toleranz fanden hingegen nicht zu bildlicher Darstellung.[44]

Derartige literarische Zeugnisse, denen sich weitere an die Seite stellen ließen, zeigen allesamt, was hier schon für die Rolandslegende festzustellen war: Es ging gerade nicht darum, die Sarazenen abzuwerten. Ihre fehlende Anerkennnung der Göttlichkeit Jesu Christi war es, was sie unterschied und verurteilte und wiederum zum Objekt von Missionsbemühungen werden ließ. In ihrer äußeren Erscheinungsform und Kampftechnik wurden sie hingegen stets als den christlichen Rittern nahe betrachtet. Fast scheint es, als sei man von einer Standesgleichheit zwischen christlichen und nichtchristlichen Rittern ausgegangen, die später dazu führen sollte, den türkischen Sultan als „Kaiser der Türken" zu bezeichnen. Dies ist, wohlgemerkt, die Perspektive des späten Mittelalters. Wann genau in der Rezeption der Sarazenen die Ablösung von einer fundamentalen Geringschätzung im Kontext der Kreuzzugsideologie zu der beschriebenen, gewissermaßen ständischen Akzeptanz trotz unüberbrückbarer dogmatischer Differenzen begonnen und inwieweit sie sich durchgesetzt hat, bedarf noch der Klärung. Indem dieser Prozess aber ablief und, die Annahme sei gewagt, bereits im 12. und 13. Jahrhundert seine Anfänge gefunden haben dürfte, hatte er einen klärenden Nebeneffekt für die Identität der christlichen Ritter, des westlichen Adels selbst: Man stellte sich und die Gegner in der Erscheinungsform der eigenen Gesellschaft vor und lernte dadurch, die eigenen Besonderheiten zu erkennen und zu beschreiben. Hiermit war eine „Selbstfindung" verbunden, die Nikolas Jaspert als Folge der „Konfrontation der Kulturen" während der Kreuzzugszeit bei Christen und Muslimen gleichermaßen konstatiert und mehr noch:[45] „Die Begegnung mit dem Islam führte dem lateinischen Westen seine Gemeinsamkeiten vor Augen," und diese Gemeinsamkeiten waren diejenigen einer christlich-ritterlichen Welt und der adeligen Hofkultur mit ihren Ausprägungen in Kleidung und Kampftechnik, äußerer Repräsentation und Verständigung, Tugendlehren und Verhaltensformen.[46]

Indem in ihrer Abgrenzung eine Selbstwahrnehmung begründet lag, hielt sich die westliche Gesellschaft mit ihren Darstellungen des Ostens in gewisser Weise den Spiegel vor. Wenn dies auch uns Heutigen gelänge, wären wir vielleicht doch noch in der Lage, das „kulturelle, religiöse und humanistische Erbe" genauer zu bestimmen, das als Grundlage der europäischen Kultur in die Verfassung des vereinten Europa von 2004 aufgenommen ist.

Anmerkungen:

1 *Süddeutsche Zeitung* vom 1. November 2004, Titelseite.

2 Ebend., S. 5.

3 Als Standardwerk noch immer Joachim Bumke, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter (erste Aufl. 1986), München [10]2002.

4 Franz-Reiner Erkens (Hrsg.), Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter, Berlin 1997.

5 Gereon Sievernich und Hendrik Budde (Hrsg.), Europa und der Orient 800-1900, Ausstellungskatalog, Martin-Gropius-Bau Berlin, o.O. u. J. [Berlin 1989].

6 Der Unterschied zwischen den christlichen Byzantinern und den muslimischen Türken und Arabern war dabei keineswegs übersehen. Zumindest seit der förmlichen gegenseitigen Verfluchung der lateinisch-westlichen und der griechisch-östlichen Kirche 1154 und bis zur osmanischen Eroberung Konstantinopels 1453 kann das byzantinische Reich tatsächlich als christliches zur europäischen Tradition, hingegen (und nicht nur) in der Ausprägung seines Hofzeremoniells zur orientalischen Kultur gezählt werden.

7 Europa und der Orient (wie Anm. 5), bes. S. 231-238.

8 Vgl. exemplarisch Jürgen Wilke, Die Ebstorfer Weltkarte, 1.2., Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 39, Bielefeld 2001, hier 1, S. 157-172.

9 Isabelle Draelants, Anne Tihon und Baudouin van den Abeele (Hrsg.), Occident et Proche Orient: Contacts scientifiques au temps de Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuved, 24 et 25 mars 1997, o.O. [Turnhout] 2000; vgl. als ältere Vorarbeit Claude Cahen, Orient et Occident au temps des croisades, Paris 1983.

10 Didier Méhu (Hrsg., deutsche Übersetzung von Nikola von Merveldt und Annet Schütt), Wege des Mittelalters, Ausstellungskatalog, Musée de la civilisation, Québec, und Westfälisches Landesmuseum, Münster, Freiburg/Br. 2003, hier S. 28f. Die Feststellung: „Gegen Ende des Mittelalters werden die Kreuzzüge zum Mythos. Zwar spricht man weiterhin von der Kreuzzugsidee, aber kein Herrscher wagt mehr, zum „Krieg gegen die Heiden" aufzurufen" (S. 28), ist insofern korrekt, als sie die Diskrepanz zwischen idealisierter Kreuzzugsplanung und ausbleibender Realisierung betrifft. Sie greift indessen dann zu kurz, wenn sie diese Entwicklung als Mythologisierung erklärt; sie war vielmehr in der Verlagerung der Kreuzzugsidee aus kirchlich-religiöser Propaganda in die höfische Repräsentation begründet.

11 Andreas Schlunk und Robert Giersch, Die Ritter. Geschichte – Kultur – Alltagsleben, Stuttgart 2003, hier S. 80-87 (Kreuzzüge) und Klappentext vorn („Unerschrockene Kreuzritter...").

12 Exemplarisch hierzu Die Ritter (wie Anm. 11), S. 83, Darstellung einer Schlacht gegen die Mauren, aus einer Pariser Handschrift des 14. Jahrhunderts. Dasselbe Bild mit dem Kommentar, dass selbst diese Form der Unterscheidung selten sei, bei Peter Thorau, Die Kreuzzüge, München 2004, S. 94.

13 Hans-Jürgen Kotzur (Hrsg.), Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge, Ausstellungskatalog, Dom- und Diözesanmuseum Mainz, Mainz 2004; vgl. Hans-Jürgen Kotzur, Vorwort, S. 11-13, das folgende Zitat S. 13.

14 Lutz Richter-Bernburg, Eroberung und Verlust des Heiligen Landes aus muslimischer Sicht (1099-1291), in Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge (wie Anm. 13), S. 77-95; Nikolas Jaspert, Die Kreuzzüge, Darmstadt 2003, hier S. 67-77; Thorau, Kreuzzüge (wie Anm. 12).

15 Folker Reichert, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter, Stuttgart 2001, hier S. 153.

16 Bodo Hechelhammer, Der Diplomat: Kaiser Friedrich II. (*1194, gest. 1250), in Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge (wie Anm. 13), S. 307-311, zum Vertrag von Jaffa S. 309.

[17] Michael Borgolte, Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden und mit den Patriarchen von Jerusalem, München 1976.

[18] Reichert, Erfahrung (wie Anm. 15), besonders „die Welt der Osmanen", S. 130-136, und „Christen und Muslime", S. 149-154; Hannes Möhring, Saladin und der dritte Kreuzzug, Wiesbaden 1980; vgl. auch Felicitas Schmieder, Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert, Sigmaringen 1994, mit verschiedentlichem Bezug auf die diplomatische Praxis.

[19] Kurt Flasch (Bearbeiter) Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277, Mainz 1989, hier S. 99f.

[20] Vgl. die einschlägigen Beiträge in Odilo Engels und Peter Schreiner (Hrsg.), Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongressakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln 1991, Sigmaringen 1993; Michael Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt, 1050-1250, Stuttgart 2002, hier S. 281f.

[21] Tilman Nagel, Von Ibn Ruschd zum Averroismus. Überlegungen zur Teilhabe der islamischen Welt an der Geschichte Europas im Mittelalter, in Michael Borgolte (Hrsg.), Unaufhebbare Pluralität der Kulturen? Zur Dekonstruktion und Konstruktion des mittelalterlichen Europa, München 2001, S. 41-48.

[22] Europa und der Orient (wie Anm. 5), Kap. 6, Die Wissenschaften im Mittelalter, S. 650-680, mit einer konzisen Einleitung S. 650; Alberto Vávaro, Art. Alfons X. der Weise, II. Gesetzgeberische, wissenschaftliche und literarische Tätigkeit, in Lexikon des Mittelalters, München 1980, Sp. 397f.

[23] Europa und der Orient (wie Anm. 5), S. 651-656.

[24] Vgl. Europa und der Orient (wie Anm. 5), S. 653.

[25] Reichert, Erfahrung (wie Anm. 15), S. 150, 154.

[26] David Abulafia, Herrscher zwischen den Kulturen. Friedrich II. von Hohenstaufen, Frankfurt/M./Wien (engl. Original 1988, dt. Ausg.) Berlin 1991.

[27] Zuletzt Wolfgang Stürner, Friedrich II., 2. Der Kaiser 1220-1250, Darmstadt 2000, S. 342-357, besonders S. 348.

[28] Hannes Möhring, Art. Saladin, in Lexikon des Mittelalters 7, München 1995, Sp. 1280 f. Für den ergänzenden Hinweis, dass die Verhandlungen seitens Saladins ausnahmslos durch seinen Bruder geführt worden seien und es daher niemals ein persönliches Zusammentreffen beider Herrscher gab, danke ich Rainer Christoph Schwinges aus Bern.

[29] Hannes Möhring, Der andere Islam. Zum Bild vom toleranten Sultan Saladin und neuen Propheten Schah Ismail, in Begegnung (wie Anm. 20), S. 131-155.

[30] Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen [1779] in Gotthold Ephraim Lessing, Werke, 2, München 1971, ND Darmstadt 1996, S. 205-347.

[31] Friedrich Niewöhner, Veritas sive varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern, Heidelberg 1988, S. 30f. und öfter, mit der Unterscheidung, dass bei Boccaccio wie bei Lessing die Figur des Sultans Saladin vorkommt, während Boccaccio den bei Lessing als Nathan bezeichneten weisen Juden mit dem Namen Melchidesech versah.

[32] Richard W. Southern, Das Islambild des Mittelalters, (engl. Original 1962, dt. Ausg.) Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981, S. 29-33, zur Übersetzung S. 30f.

[33] Stephen Jaeger, Die Entstehung höfischer Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter, (amerikan. Original 1985, dt. Ausg.) Berlin 2001, besonders S. 161-179, mit einem konstatierten Desiderat hinsichtlich des Einflusses antiker Vorstellungen auf die höfischen Formen des 11. Jahrhunderts, S. 167.

[34] Southern, Islambild (wie Anm. 32), S. 30; vgl. Svetlana Luchitskaja, Les idoles musulmanes. Images et réalités, in Michael Borgolte (Hrsg.), Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik, Berlin 2001, S. 283-298.

[35] Vgl. hierzu den Beitrag von Rainer Christoph Schwinges im vorliegenden Band.

[36] Miguel A. Ladero Quesada, Art. Cid, El, 1. Leben und historische Persönlichkeit, in Lexikon des Mittelalters 2, München/Zürich 1983, Sp. 2078-2080; Dietrich Briesemeister, Art. Cid, El, 2. Literarische Darstellung, ebend., Sp. 2080-2082.

[37] Norbert H. Ott, Art. Roland, A. Verehrung, allgemeine Grundzüge in der Literatur, Ikonographie, in Lexikon des Mittelalters 7, München 1994, Sp. 952f.

[38] Joachim Ehlers, Das westliche Europa, Berlin 2004, S. 413-416.

[39] Bildzeugnisse in Europa und der Orient (wie Anm. 5), S. 639 und öfter.

[40] Europa und der Orient (wie Anm. 5), S. 532-535.

[41] Joachim Heinzle, Art. Wolfram von Eschenbach, in Lexikon des Mittelalters 9, München 1998, Sp. 310-313.

[42] Europa und der Orient (wie Anm. 5), S. 533; Southern, Islambild (wie Anm. 32), S. 29f.

[43] Wolfenbütteler Cimelien. Das Evangeliar Heinrichs des Löwen in der Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel 1989, S. 185-189.

[44] Zur notwendigen Skepsis vor einer vorschnellen Zuschreibung von Toleranz vgl. den Beitrag von Rainer Christoph Schwinges im vorliegenden Band.

[45] Jaspert, Kreuzzüge (wie Anm. 14), S. 160; vgl. Friedrich Wolfzettel, Die Entdeckung des „Anderen" aus dem Geist der Kreuzzüge, in Begegnung (wie Anm. 20), S. 273-295.

[46] Möhring, Der andere Islam (wie Anm. 29), S. 145, erklärt die positive Rezeption Saladins auch dadurch, dass er als einem Ritter gleichgestellt verstanden wurde.

Hof und höfische Kultur im Orient des Hochmittelalters

Heinz Gaube

> Die Araber unterwarfen die Völker früherer Herrscherhäuser (d.i. der Byzantiner und Perser) ... . Von ihnen wählten sie die Meister verschiedener Gewerbe und Künste aus und wurden von diesen unterwiesen, sie selbst auszuüben und zu beherrschen. Damit wurde das Leben der Araber vielfältiger. ... Sie nahmen die Kultur der Sesshaften an, lebten in Luxus, mit verfeinerten Speisen und Getränken, ausgewählter Kleidung, prächtigen Gebäuden, kostbaren Waffen, Teppichen und Haushaltsgegenständen, sowie Musik und allen anderen Bequemlichkeiten. Denselben Überfluss trugen sie an ihren Festtagen, Festmahlen und Hochzeitsfeiern zur Schau. ...
> Liest man die Berichte über die Hochzeitsfeier des Kalifen al-Mamun (Regierungszeit 813-833) mit der Buran, Tochter des al-Hasan b. Sahl, eines Vertrauten des Kalifen, so ist man mehr als erstaunt. ... Am Hochzeitstag gab al-Hasan ein überflutendes Bankett, an dem das Gefolge des al-Mamun teilnahm. Mitgliedern der ersten Hofklasse schenkte er Brocken von Moschus, die in Dokumente eingepackt waren, durch die er ihnen Landsitze und Ländereien vermachte. Unter der zweiten Klasse verteilte er Säcke, in denen sich je 10.000 Goldstücke befanden. Den Funktionären der dritten Klasse schenkte er dieselbe Menge Silberstücke.
> In der Hochzeitsnacht gab al-Mamun der Buran 1.000 Rubine und ließ Kerzen aus Ambra, jede zwei Drittel Pfund schwer, anzünden und Teppiche vor ihr auslegen, die mit Goldfäden durchwoben und mit Perlen und Rubinen verziert waren.[1]

So fasst der 1406 in Kairo gestorbene, aus Tunis stammende Historiker Ibn Khaldun in der Einleitung - *al-Mukaddima* - zu seinem Geschichtswerk, die ihm die Ehrenbezeichnung „Vater der Soziologie" einbrachte, den Weg der Araber in den Luxus der ihnen vorangegangenen Herrscher und in das höfische Leben zusammen. Denn ohne die Vorbilder der Byzantiner und vor allem der Perser, die sich in ihren höfischen Formen aber schon in der vorislamischen Zeit gegenseitig beeinflusst hatten, sind Hof und höfisches Leben im islamischen Mittelalter undenkbar.
Aus diesem Grund werde ich hier ausführlich auf das frühe Mittelalter eingehen. In dieser Zeit wurden für spätere Zeiten verbindliche Grundlagen gelegt. Damals gewannen die Vorstellungen Gestalt, welche das Leben am Hofe und die höfische Architektur des hochmittelalterlichen Islam bestimmten. Dabei ist meine Grundthese, dass, nach einer kurzen Zeit byzantinischen Einflusses, iranische Vorstellungen und

iranische Herrscherideale höfische Architektur und höfisches Leben in den Ländern des Islam in den nachfolgenden Jahrhunderten bestimmten. Der Raum, vor dem ich meine Ideen darlege, erstreckt sich von Ägypten im Westen bis in die östlichen und nordöstlichen Randgebiete Irans.

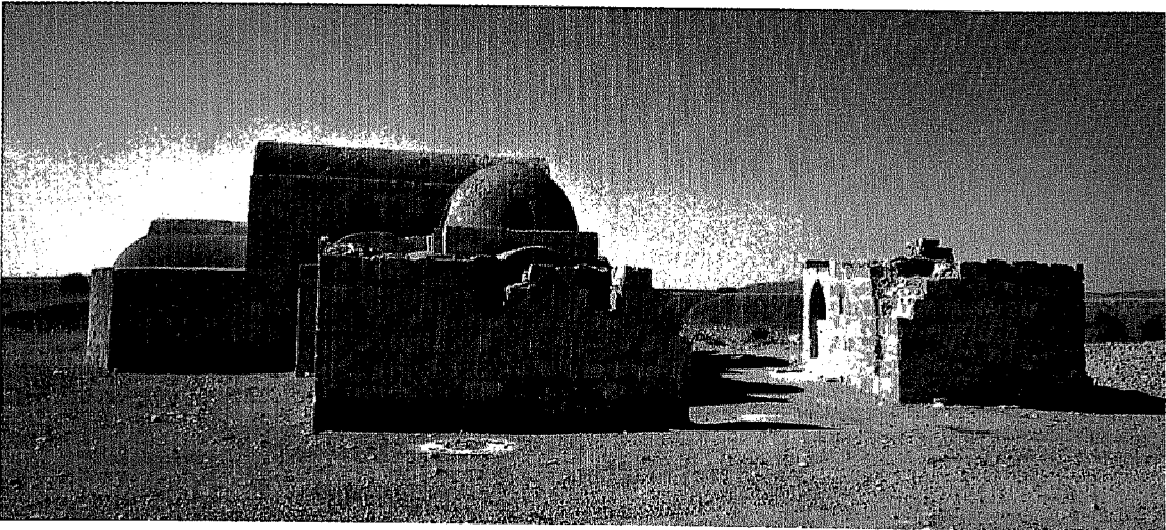


Abb.1 Ansicht des „Badeschlösschens“ Kusair Amra (Foto: Heinz Gaube).

Abb.2 Plan von Kusair Amra (Umzeichnung Heinz Gaube nach Musil 1907).

Folgende Zeiten und Räume werde ich behandeln:

1. das größere Syrien in der Zeit bis 750,
2. den heutigen Irak als Sitz des abbasidischen Kalifats ab 750,
3. Ostiran und seine Nachbargebiete ab etwa 1000 und schließlich
4. die Levante und Ägypten bis in die Kreuzfahrerzeit.



Abb.3 Thronender Herrscher in Kusair Amra (Foto: Heinz Gaube).

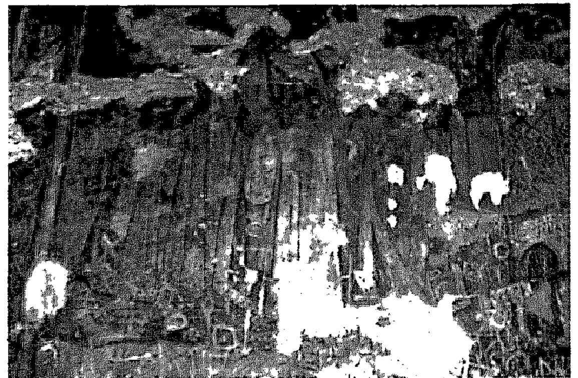


Abb.4 Stehende Herrscher in Kusair Amra (Foto: Heinz Gaube).

1. Das größere Syrien in der Zeit bis 750

Während der Prophet Mohammed und die ersten seiner Nachfolger noch in recht bescheidenen Verhältnissen „Hof hielten", änderte sich das spätestens unter den Kalifen aus der Familie der Umayyaden (661-750), die die Hauptstadt des islamischen Reichs von Medina, der Hauptstadt des Propheten Mohammed, nach Damaskus verlegt hatten. Von ihrem hauptstädtischen Palast in Damaskus sind uns nicht einmal Beschreibungen erhalten. Ihn ließen die Abbasiden nach dem Sturz der Umayyaden im Jahre 750 niederreißen, auf seinem Gelände wurde ein Basar angelegt. Welche raffinierte Form das höfische Leben unter den Umayyaden aber schon gefunden hatte, bezeugen uns die sogenannten „Wüstenschlösser" und andere Palastanlagen sowie die Zeugnisse früher arabischer Dichter, deren panegyrische Verse uns einen Einblick in das Leben in den Palästen gewähren. Lassen Sie mich mit einem im Zusammenhang mit der Frage nach der Entstehung der frühislamischen Kunst lange Zeit umstrittenen Bauwerk beginnen: dem „Badeschlösschen" Kusair Amra[2] (Abb.1).
Kusair Amra liegt östlich von Amman in der syrisch-jordanischen Wüstensteppe am Rande eines Wadi (Abb.2). Das Bauwerk besteht aus einem kleinen Bad mit Umkleideraum, Warmraum und Heissraum, wie wir es schon aus der vorislamischen Zeit kennen. Neu ist aber die dieser Raumgruppe vorgelagerte Halle, deren Ausstattung mit Wandmalereien der Schlüssel zum Verständnis der Funktion des Bauwerks ist (Abb.3). Gegenüber dem Eingang der Halle liegen eine Apsis und zwei sie flankierende, kleine Räume. Im Grund der Apsis ist ein heute stark beschädigter, thronender Herrscher dargestellt, dem zwei stehende Figuren mit Fliegen- bzw. Luftwedeln Komfort verschaffen. Die Art der Darstellung, die Gewänder und andere Details

weisen klar auf byzantinische Vorlagen. Aus diesem Grund und auf Grund weiterer Darstellungen[3] galt vielen die Anlage als vorislamisch.
Ihre islamische Entstehungszeit bezeugt aber die Darstellung von sechs stehenden Figuren (Abb.4), die mit Ehrfurcht bezeugenden Handhaltungen von rechts auf den Herrscher weisen. Vier von diesen Figuren hatten zur Zeit der Entdeckung des Bauwerks griechische und arabische Beischriften, die sie als Kaisar, Rodorik, Chosrau und Nedschus auswiesen. Die übrigen zwei Figuren ohne Beischrift werden als der türkische Chakan und der Kaiser von China gedeutet. Kaiser, Roderich und Chosrau, die sich hier dem thronenden Herrscher, der kein anderer als der umayyadische Kalif Walid I. (Regierungszeit 705-715) ist, unterwerfen, sind der durch die Muslime besiegte byzantinische Kaiser, der besiegte iranische Großkönig Chosrau (eigentlich Yazdegerd, aber Chosrau, den Namen zweier bedeutender iranischer Großkönige, benutzten die Araber als Sammelbegriff wie der Westen den Namen Caesar als „Kaiser") und der Westgotenkönig Roderich. Mit der Darstellung Roderichs ergibt sich ein Datum 711 plus, denn 711 nahmen die Araber das Westgotenreich ein.



Abb.5 Badeszene in Kusair Amra (Foto: Heinz Gaube).

Neben der Herrscherdarstellung und den sie umgebenden Figuren, die Hinweise auf das Selbstverständnis des Kalifen und seinen Hofstaat geben, treffen wir im Bildprogramm von Kusair Amra noch auf andere Themen. Sie reichen von Bade- und Tanzszenen (Abb.5), teils mit mythologischen Zutaten, über Jagdszenen (Abb.6), die an iranische Vorbilder gemahnen, bis zu Darstellungen von Handwerkern, die vielleicht am Bau beteiligt gewesen sind.
Die Nebenräume der Apsis (Abb.7) sind über und über mit Weinranken verziert. Hier wurde der Wein gelagert, der bei Empfängen des Kalifen Walid II. (Regierungszeit 743-744), aber sicher auch bei den anderer Umayyaden, reichlich floss:

> Den Empfang bei al-Walid schildern uns viele seiner Besucher. Fast alle erwähnen einen Saal mit einem Vorhang gegenüber dem Eingang ... . Hinter dem Vorhang sah man weiche Polster, manchmal auch einen Thron, und auf diesem saß der Fürst. In seiner Nähe standen ein Diener und eine Sklavin ... . Seine liebsten Genossen saßen im Saal auf



Abb.6 Jagdszene in Kusair Amra (Foto: Heinz Gaube).

> kostbaren Teppichen, und in ihrer Mitte produzierten sich die Sänger, Sängerinnen, Musiker und Tänzerinnen, während schöne Knaben und Mädchen Wein kredenzten. Ein Dichter erzählt: Al-Walid lud mich ein. Als ich eintrat, sagte mir ein Diener, der Fürst der Gläubigen sei hinter diesem Vorhang. Ich begrüßte ihn und sang einige Lieder. Da sah ich die wunderschön geformte Hand eines Mädchens, die mir unter dem Vorhang einen Becher Wein reichte.[4]

Während in Kusair Amra die Gäste des Kalifen in Zelten um das Badeschlösschen übernachten mussten, verfügt die weit größere Anlage Khirbat al-Mafdschar im Jordantal[5] (Abb.8) bei Jericho über getrennte Wohn- und Empfangsbereiche (Abb.9). Der schlicht funktionale Brunnen von Kusair Amra wurde hier zu einem reich geschmückten Bauwerk (Abb.10), und die Empfangshalle (Abb.11) zu einem mächtigen Zentralbau, der manche dazu verleitete, in ihm eine vorislamische Kirche zu sehen (Abb.12).

Die reiche figürliche Ausstattung (Abb.13) der Anlage gewährt uns Einblick in das Leben, das hier geführt wurde – oder eine Vorstellung von dem, was als Ideal höfischen Lebens „hinter den Mauern" angesehen wurde (Abb.14). Hier wird, im Gegensatz zu Kusair Amra, der östliche, sprich iranische, Einfluss deutlich. Das gilt sowohl für das Bildprogramm wie für das Material, aus dem die Figuren und viele der Dekorationen gefertigt sind: Stuck. Er spielte im größeren Syrien in der vorislamischen Zeit keine oder nur eine untergeordnete Rolle in der Bauausstattung.

Die „Wüstenschlösser" des frühen 8. Jahrhunderts besaßen neben der „Dolce Vita"-Funktion[6] eine wichtige innenpolitische Funktion[7]. Sie waren die Plätze, an denen die Umayyaden mit den Führern der Beduinenstämme des größeren Syriens, der militärischen Stütze ihrer Macht, verhandelten und die für ihre Herrschaft lebensnotwendigen Verbindungen festigten.
Auf der Zitadelle von Amman (Abb.15) ist eine städtische Anlage der späten Umayyadenzeit erhalten, die auf künftige Entwicklungen weist[8]. Der Palast ist in der Tiefe in drei Ebenen gestaffelt: eine öffentliche Vorhalle, einen Wohnbereich mit sechs Einzelhäusern und einen Ehrenhof mit einem überkuppelten Thronsaal. Weite Teile dieses Komplexes (Abb.16), der in späteren Zeiten mehrfach überbaut wurde, sind bis auf die Grundmauern zerstört. Der aber wohl wichtigste Teil, die Vorhalle (Abb.17), ist bis zum Dachansatz erhalten. Die Außenhaut des Baues wirkt kahl und abweisend.



Abb.7 Weintraube aus den Nebenräumen der Apsis in Kusair Amra (Foto: Heinz Gaube).

Das dem Bau (Abb.18) zugrunde liegende architektonische Konzept und sein reich verziertes Innere sind Zeugnisse des iranischen Einflusses auf die Architektur der Umayyadenzeit. Hier sind iranische Motive (Abb.19), und zwar ausschließlich iranische Motive, denen wir im vorislamischen Iran in Stuck begegnen, in Stein kopiert. Dasselbe gilt für die Nischenformen und die Verzierungen der Nischen. Der Bau ist nichts anderes als eine verkleinerte Kopie der Empfangshalle des Palastes des Sasanidenkönigs Shapur I. (Regierungszeit 242-272) in seiner Hauptstadt Bishapur in Südiran (Abb.20).

2. Der heutige Irak als Sitz des abbasidischen Kalifats ab 750

Der Palast auf der Zitadelle von Amman leitet den Übergang von der mediterranen Bautradition der frühen Umayyadenzeit zur hinfort maßgeblichen iranisch geprägten Bautradition in der Palastarchitektur der späteren islamischen Perioden ein. Mit diesem Wandel ändern sich auch die schriftlichen Informationen über das Leben in den Palästen. Schilderungen des „Dolce Vita" werden spärlicher. Der Herrscher machte sich nicht mehr mit Beduinen gemein, er hatte ein stehendes Söldnerheer aus Türken und Dailamiten (Nordwestiranern). Wie der iranische Großkönig war der Abbasidenkalif entrückt; und manche der fatimidischen Gegenkalifen in Kairo (999-1171) forderten gar eine gottähnliche Verehrung.

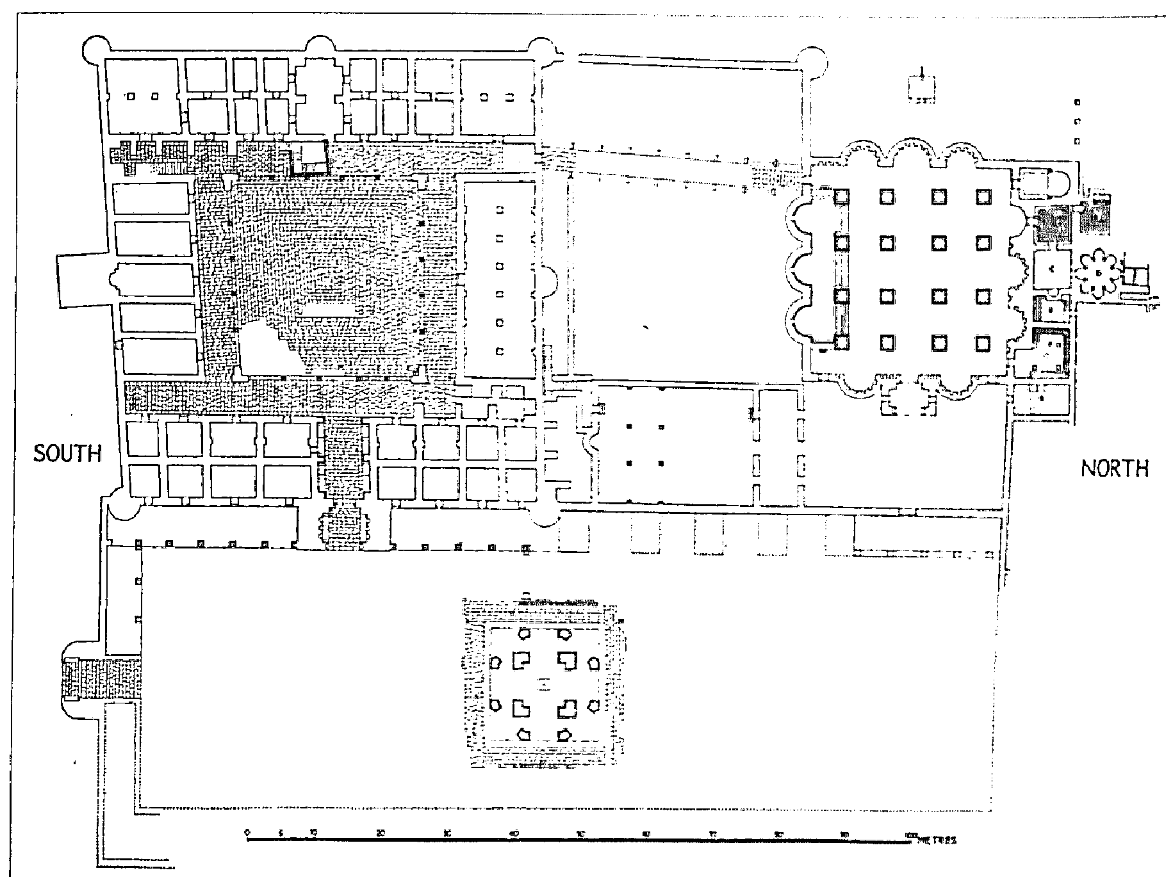


Abb.8 Plan von Khirbat al-Mafdschar (Hamilton 1959).

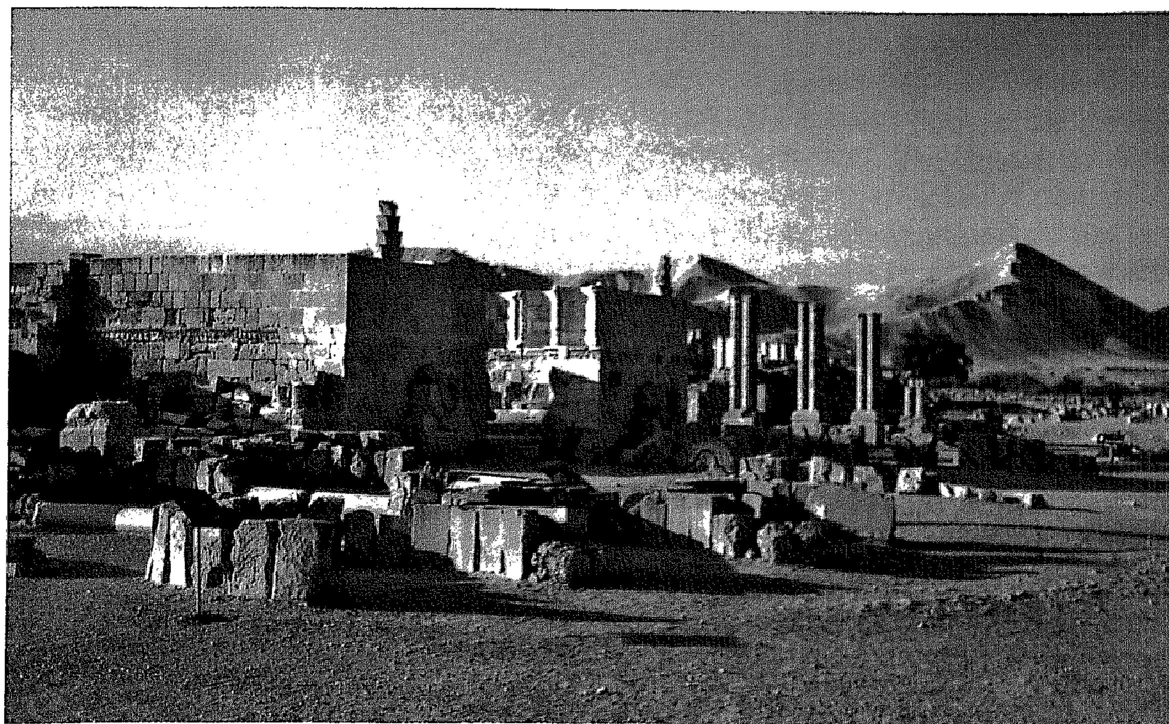


Abb.9 Khirbat al-Mafdschar (Foto: Heinz Gaube).

Zwischen 836 und 892 war Samarra[9] (Abb.21), ca. 125 km nördlich von Baghdad gelegen, Hauptstadt des Abbasidenreichs. In dieser kurzen Zeit wurde eine Fläche von 30 km Länge und ca. fünf km Breite mit Moscheen, Palästen, Wohnhäusern, Basaren und Militärunterkünften bebaut. Ein Tierpark fehlte genauso wenig wie riesige Pferderennbahnen, Poloplätze, Parks, Gärten und Wildgehege.

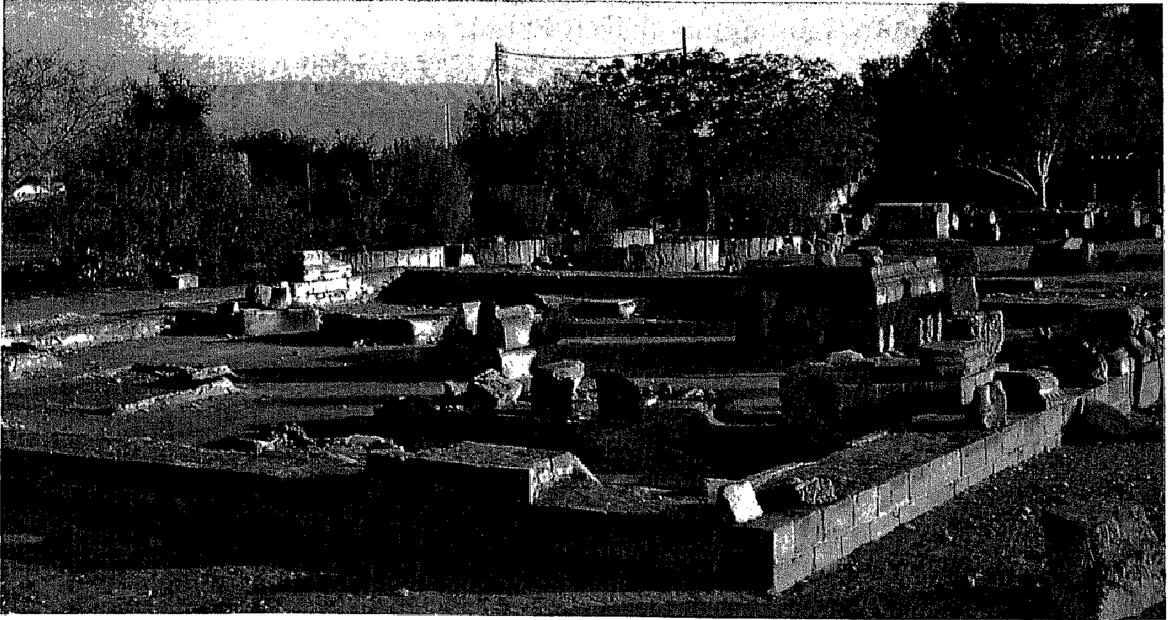


Abb.10 Brunnen in Khirbat al-Mafdschar (Foto: Heinz Gaube).

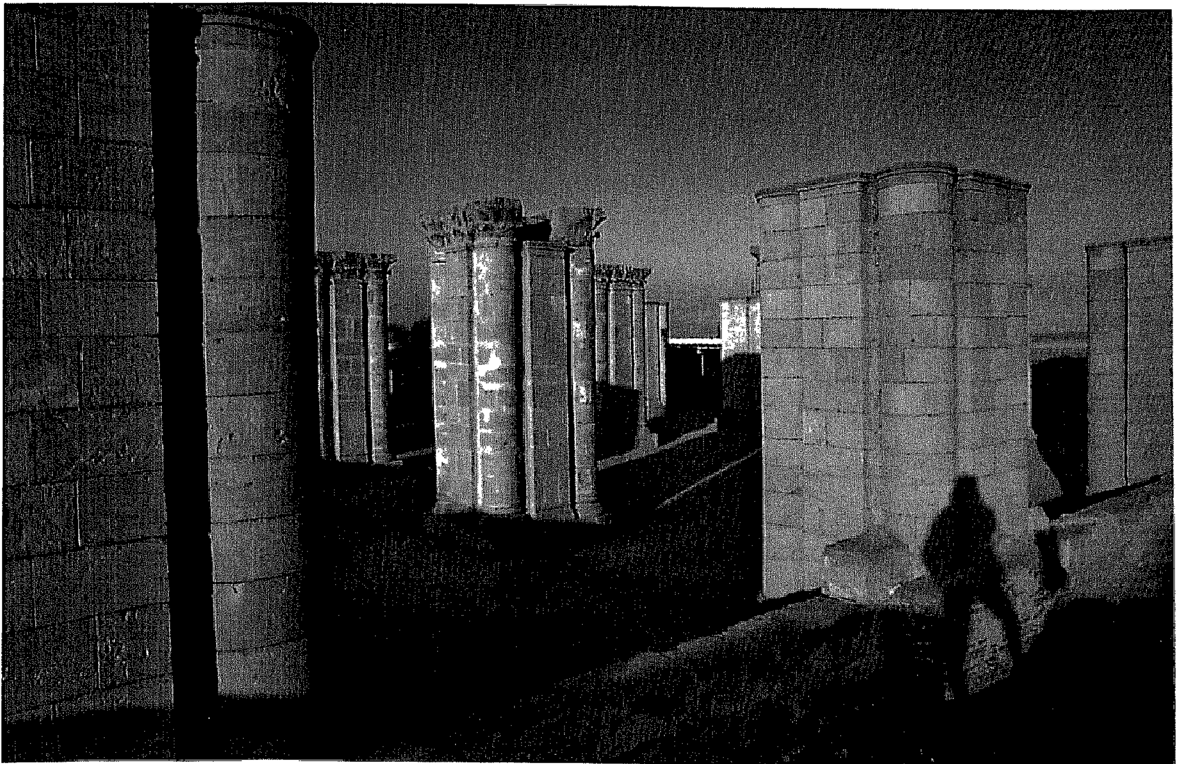


Abb.11 Empfangshalle in Khirbat al-Mafdschar (Foto: Heinz Gaube).

Das Palastareal des Kalifen (Abb.22) bedeckte eine Fläche von ca. 175 Hektar. Der südliche Hauptpalast bildete ein Quadrat von 200 m Seitenlänge. Durch einen prächtigen Eingangsbau gelangte man zu einem überkuppelten Saal, von dem kreuzförmig vier überwölbte Hallen abgingen. Hier fanden die Audienzen des Kalifen statt. Im Osten schloss sich ein großer Hof an, der sich weiter östlich zu ausgedehnten Gartenanlagen mit Pavillons öffnete. Der Zugang erfolgte durch einen überkuppelten Eingangsbau. Weiter östlich schloss sich an diesen Eingangsbereich ein 528 m x 64 m großes Polofeld an.
Die Staffelung in die Tiefe, vom Eingangsbau zum Audienzsaal, und der Plan des Audienzsaals zeigen klare Bezüge zur Palastanlage in Amman. Hinter beiden steht aber ein vorislamisch-iranisches Vorbild, die von Khusrau II. (Regierungszeit 590-628) errichtete Palastanlage Kasr-i Shirin[10] zwischen Baghdad und Kermanshah.
Das bis ins Detail geregelte Hofzeremoniell wurde von einer Reihe von Autoren beschrieben. Bei kalifalen Audienzen saß der Kalif hinter einem Vorhang, bis alle in der Reihenfolge ihres Ranges aufgestellt waren. Dann wurde der Vorhang hochgezogen, und als erster begrüßte der Wesir, der „Premierminister", den Kalifen, nach ihm folgten, entsprechend ihrer Rangordnung, die übrigen hohen Funktionsträger. Ursprünglich erfolgte die Begrüßung verbal. Später küsste man den Boden vor dem Kalifen, seinen Fuß, seine Hand oder sein Gewand. Während der Audienzen hatte absolute Stille zu herrschen. Nur der, den der Kalif dazu aufforderte, durfte sprechen. Der vom Kalifen Angesprochene trat mit gesenktem Kopf so weit vor, wie es der Kalif erlaubte, und hatte dann leise und deutlich zu sprechen. Kritik war untersagt. Fehler des Kalifen, sein Name und der seiner Frauen durften nicht erwähnt werden.
Eine Vorstellung vom Hofstaat der abbasidischen Kalifen gibt uns eine beim Verfasser der im 11. Jahrhundert entstandenen „Geschichte Baghdads" erhaltene Übersicht zum Hofbudget des Kalifen al-Mutadid billah (Regierungszeit 892-902)[11]. Darin werden folgende Gruppen aufgeführt:
Die Prinzen des Kalifenhauses, weiße und schwarze Palastdiener mit unterschiedlichen Rängen und Aufgaben, Kammerherren, die Garde, Bedienstete in der Privatkanzlei des Kalifen, Koranleser, Gebetsrufer, Astrologen, Uhrenversorger, Geschichtenerzähler, Spaßmacher, Kuriere, Fahnenträger, Trommler, Trompeter, Wasserträger, Handwerker, Stallmeister, Jäger und Menageriewärter, Köche, Kammerdiener, Leibärzte, Matrosen der Tigrisboote des Kalifen, Lampenanzünder u.v.a. sowie Frauen. Ihre Zahl schwankt je nach Quelle und Handschrift zwischen 12.000 und 4.000. Andere Quellen nennen 11.000 bzw. 700 Eunuchen und die Tischgenossen des Kalifen.
Eine Zusammenkunft der Tischgenossen des Kalifen ar-Radi (Regierungszeit 933-940), die jeden Tag wechselten, wird von dem Historiker as-Suli (gest. 946)[12] beschrieben:

> Zur Rechten des Kalifen saß erst ein alter Prinz, dann der Literat und Schachspieler as-Suli, dann ein Philologe und Ibn Hamdun, Spross eines Hochadelsgeschlechts.
> Zur Linken saßen drei literarische Höflinge und zwei Angehörige einer hohen Beamtenfamilie. Sie lehrten die Gesellschaft Kalligraphie. Zuerst wurden verschiedene Huldigungsgedichte vorgetragen, dann beklagte der Kalif die schwere Bürde seines Amtes. Man trank Wein. Die

> Becher mit Wein und Wasser wurden vor die Tischgenossen gestellt, und jeder konnte sich nehmen, soviel er wollte, was gelegentlich zum Wetttrinken führte.

Die Abbasiden waren in der Folge einer antiumayyadischen Bewegung an die Macht gekommen, die ihren Ursprung in Nordostiran und seinen Nachbargebieten hatte. Mit dem Aufkommen der Abbasiden nahm der iranische Einfluss auf das Kalifat – und damit den islamischen Staat – stetig zu; und spätestens unter dem siebten Abbasidenkalifen, al-Mamun (Regierungszeit 813-833), begann eine massive kulturelle Renaissance des Iranischen und iranischer Sitten in der Umgebung des Hofes. Häufig hielten Wesire iranischer Herkunft die Macht in den Händen.

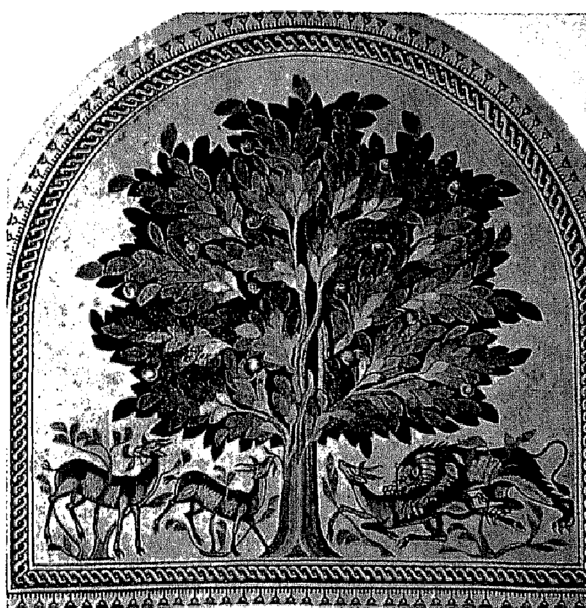


Abb.12 Mosaik in der Empfangshalle von Khirbat al-Mafdschar (Foto: Heinz Gaube).



Abb.13 Die figürliche Ausstattung der Empfangshalle von Khirbat al-Mafdschar (Foto: Heinz Gaube).



Abb.14 Die figürliche Ausstattung der Empfangshalle von Khirbat al-Mafdschar (Foto: Heinz Gaube).

3. Ostiran und seine Nachbargebiete ab etwa 1000

Bald entstanden auf dem Gebiet des Alten Iran Lokaldynastien, welche die Oberherrschaft des Kalifen nur noch mehr oder weniger nominell anerkannten. Unter ihnen ragten als Förderer der alten iranischen Kultur und Förderer des Persischen als Schriftsprache die iranischen Samaniden (874-999) mit ihrer Hauptstadt Buchara im heutigen Usbekistan hervor. An ihrem Hof entstanden die ersten großen Werke in neupersischer Sprache, die auf iranischem Gebiet mehr und mehr das Arabische als Sprache der Dichter und Intellektuellen verdrängte. Auch in der Architektur leiteten die Samaniden ein iranisches „revival" ein. Aber erst unter den iranischen Buyiden (932-1055) wurde politisch ein Schlussstrich unter die Herrschaft der Kalifen gezogen. Die Buyiden entmachteten den Kalifen politisch und reduzierten ihn zum von den Religionsgelehrten beratenen Oberhaupt der sunnitischen Muslime. 945 nahmen die Buyiden Baghdad ein und agierten hinfort als weltliche Herrscher neben dem Kalifen[13]. Dabei kam es zu einer Machtaufteilung, bei der dem Buyiden sein Sekretär und Chef der Regierung, der Wesir, und der Polizeipräfekt unterstanden, während dem Kalifen der Oberrichter, der Sekretär der Kalifatsdomänen, der Marktaufseher von Baghdad, der Kammerherr, die Statthalter der Provinzen und die Imame der Hauptmoscheen von Baghdad zugeordnet waren. Damit lagen die politische und die militärische Macht in den Händen des Buyiden, der den altiranischen Titel Shahanshah, König der Könige, annahm.

Die Herrschaft der Samaniden von Buchara hatten 999 die türkischen Gaznawiden[14], die ersten türkischen Herrscher in der Geschichte des Islam, an sich gerissen. Im Gegensatz zu den Buyiden, von denen uns keine Bauwerke erhalten sind, hinterließen die Gaznawiden materielle Zeugnisse ihrer höfischen Kultur. Diese Bauten, Berichte von Historikern und panegyrische Gedichte, die an ihrem Hof verfasst wurden, zeigen, dass die Gaznawiden in ihrer Architektur und ihrem höfischen Leben altiranischen Vorbildern folgten.

Der erste große Herrscher der Dynastie, Mahmud (Regierungszeit 998-1030), ließ auf seinen Eroberungszügen ganze Bibliotheken nach seiner Hauptstadt bringen und scharte Gelehrte und Dichter um sich. Das geschah nicht immer durch Überredung. Gewalt war ihm dabei nicht fremd. So berichtet der Historiker Baihaki:

„Wann immer er (Mahmud) eines Mannes oder einer Frau gewahr wurde, die hervorragend in irgendeiner Kunst oder Kunstfertigkeit waren, deportierte er sie nach Gazna".

Lashkar-i Basar[15] (Abb.23) ist eine Palaststadt am Ufer des Hilmand in der Nähe der heutigen Stadt Bust. Sie besteht aus mehreren Palästen, Gärten, Gartenpavillons, einem Basar mit Moschee und Unterkünften für Soldaten und Bedienstete. Bauherr war der Gaznawide Mahmud.

Das größte Bauwerk ist der Südpalast (Abb.24), dessen Räume um einen zentralen Hof angeordnet sind, zu dem sich auf allen vier Seiten Iwane, zum Hof hin offene Hallen, öffnen. Im Norden liegen hinter dem Iwan zwei überkuppelte Räume; im Süden führt der Iwan in einen überkuppelten Raum mit weiteren, kreuzförmig von ihm ausstrahlenden Iwanen. Dieser Raumkomplex entspricht der Audienzhalle im Kalifenpalast von Samarra. Im Geschichtswerk des Baihaki[16] (gest. 1177/8) ist uns

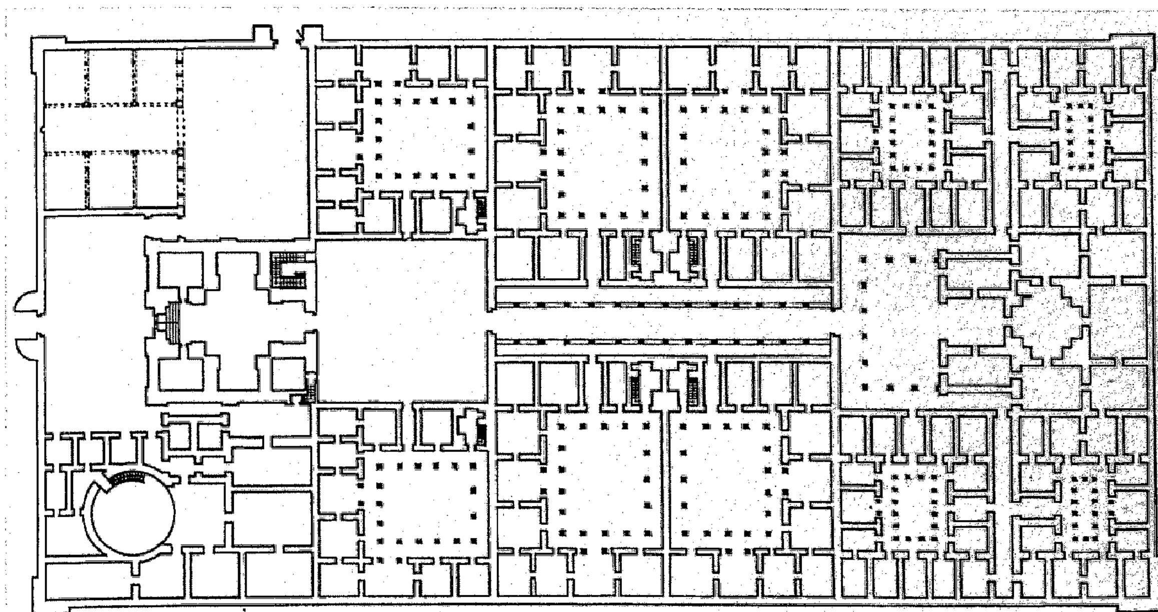


Abb.15 Rekonstruktion der Zitadelle von Amman (Almagro 1983).

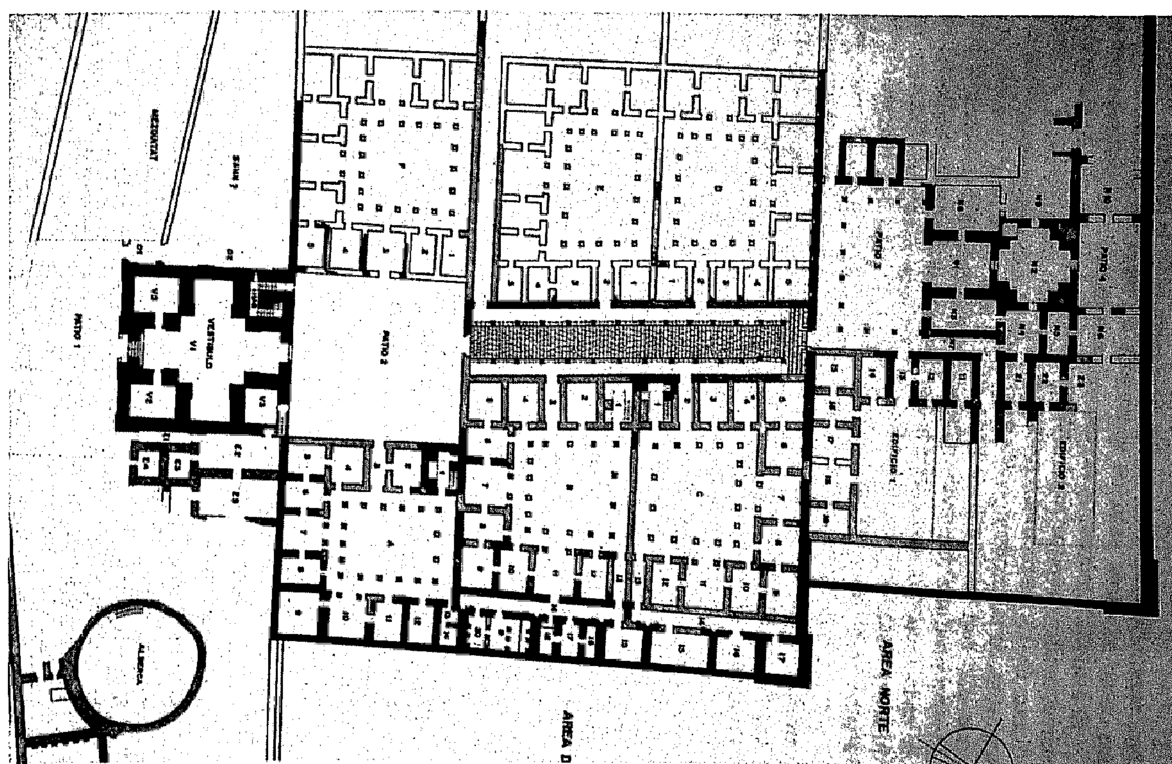


Abb.16 Gesamtplan der Zitadelle von Amman (Almagro 1983).

die längere Beschreibung eines Fests am Hof des Masud (Sohn des Mahmud, Regierungszeit 1030-1040) erhalten, die hier zusammengefasst wiedergeben sei:

> Der Thron bestand aus rotem Gold, verziert mit pflanzlichen Ornamenten und Edelsteinen. Ausgelegt war er mit Brokat und vier goldverzierten Sei-



Abb.17 Vorhalle der Zitadelle von Amman (Foto: Heinz Gaube).



Abb.18 Das Innere der Vorhalle (Foto: Heinz Gaube).



Abb.19 Detail der Vorhalle (Foto: Heinz Gaube).

denkissen. Eine mit Gold überzogene Kette, an der die Krone befestigt war, hing von der Decke. Vier am Thron befestigte Bronzefiguren in Menschengestalt hielten mit ihren Händen die Krone. Vor dem Thron standen 380 mit Gebäck und Räucherwerk gefüllte, goldene Schalen. Wenn der Sultan, mit einem fast vollständig mit Gold verzierten Brokatmantel bekleidet, in den Palast kam, setzte er sich auf den Thron, und die Krone

wurde über ihm aufgehängt. Den Sultan umgaben in zwei Reihen kostbar bekleidete Sklaven, und vor ihm warteten hochrangige Staatsdiener. Dreißig reich mit Juwelen und Gold geschmückte Pferde standen bereit, und fünfzig dailamitische Söldner mit goldenen Schilden, von den zehn zusätzlich mit Juwelen besetzt waren, hielten Wache. Vor dem Eingangsbau des Palastes hielt sich eine Vielzahl von Hofbediensteten und Infanteristen auf.
Dann begann das Hofzeremoniell. Die Großen des Staates und hohe Staatsdiener traten vor und nahmen zu Füßen des Sultans Platz, der auf seinem Thron saß und sie anhörte. Das währte bis zum Morgen. Dann erhob sich der Sultan, bestieg sein Pferd und ritt in die Gärten. Er wechselte seine Kleidung, ritt zurück, und ein großes Festmahl begann. Die Großen und hohen Staatsdiener setzten sich an die vorbereiteten Tafeln. Tücher wurden außerhalb des Palastes ausgelegt, wo Soldaten und andere bewirtet wurden. Die Musiker begannen zu spielen, und Wein floss wie Wasser. Nach und nach verließen die Betrunkenen den Saal. Der Sultan genoss das Gelage, stand gegen Ende auf, bestieg sein Pferd und ritt in die Gärten. Dort wurde bis zum Abendgebet weiter gefeiert und Wein getrunken.

Anlässlich solch eines Gelages könnte in diesem Raum (Abb.25) folgendes Gedicht rezitiert worden sein, das den Bauherrn der Anlage, Sultan Mahmud, verherrlicht und auf eine Stufe mit einem mythischen iranischen König, Alexander dem Großen, und Salomo stellt:

Ist dies Afridun mit der Krone, oder ein zweiter Alexander?
Oder hat eine Reinkarnation uns Salomo zurück gebracht?
Die Sonne Mahmuds hat einen Schatten auf den Stern Samans geworfen,
und das Haus von Bahram wurde Sklave des Sohnes des Khakan.
Ein Sultan, dessen Herrschaft von der Mitte Indiens bis zur Küste von Gurgan reicht und von den Grenzen von Sind zu den entfernsten Teilen von Khurasan[17].

Nach den Gaznawiden (Abb.26), die in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts aus Ostiran und seinen Nachbargebieten nach Süden, nach Nordindien, verdrängt wurden und dort die Islamisierung weiter Teile des Subkontinents einleiteten, gewann eine weitere türkische Dynastie die Herrschaft über Ostiran und seine Nachbargebiete, die Seldschuken (1037-1300)[18]. 1037 hatten die Seldschuken Ostiran mit den Städten Nishapur und Marw in ihrer Gewalt. Nachdem sie die übrigen Teile von Iran unter ihre Herrschaft gebracht hatten, eroberten sie 1055 Baghdad und drangen weiter nach Westen vor, wo sie ab 1078 Syrien beherrschten. Wichtig für die künftige islamische Expansion war der Sieg der Seldschuken über die Byzantiner bei Malazgird im Jahre 1071, der die türkische Herrschaft über Anatolien einleitete, die in der Eroberung Konstantinopels durch die osmanischen Türken im Jahre 1453 ihren Höhepunkt erreichte.

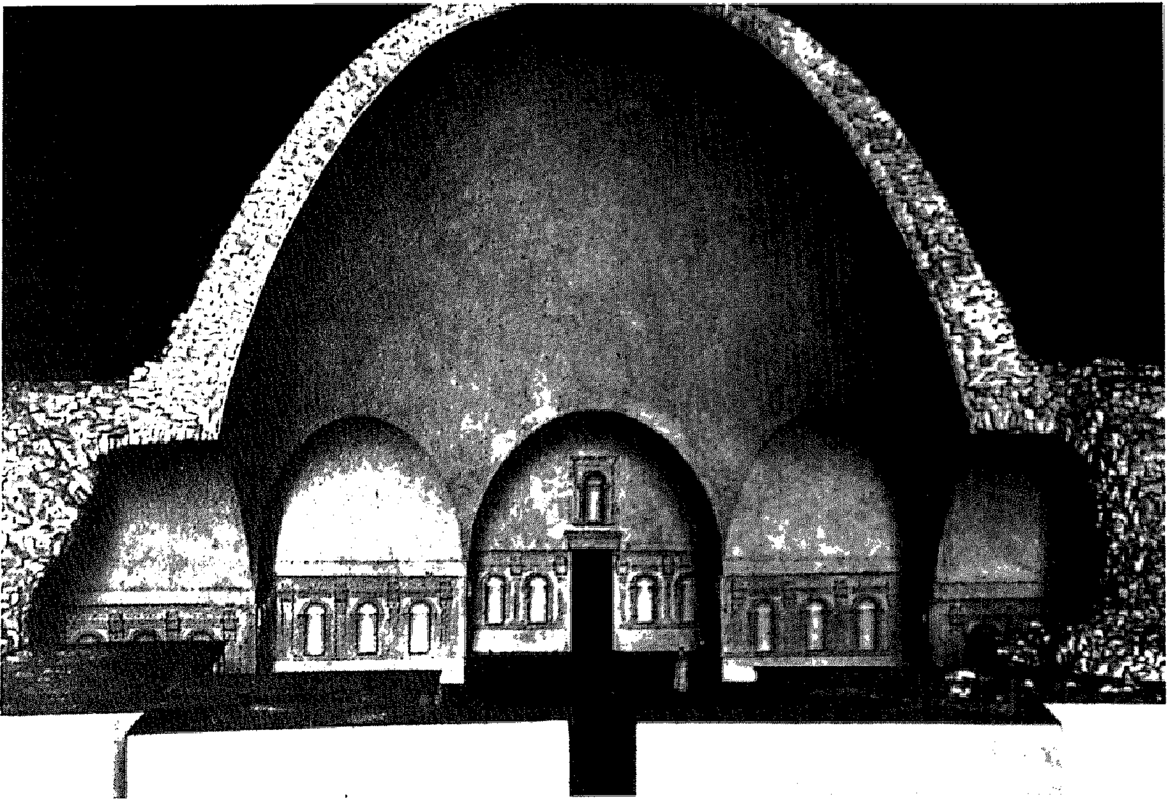


Abb.20 Rekonstruktion der Empfangshalle des Palastes von Bishapur (Ghirshman 1962).

Unter den Seldschuken erreichte die iranische Renaissance ihren Höhepunkt. Unter dem türkischen Herrscher verwaltete eine iranische Beamtenelite das Reich, und einer der bedeutendsten Herrscher dieser Dynastie nahm den Thronnamen Malik Shah an. Obgleich keine Palastanlage in gutem Zustand aus der Seldschukenzeit erhalten ist, kann davon ausgegangen werden, dass die Paläste der Seldschuken große Ähnlichkeit mit dem gaznawidischen Palast in Lashkar-i Basar hatten und die abbasidisch-samanidisch-gaznawidische Tradition im iranisch geprägten Hofleben ihre Fortsetzung fand. Dafür spricht z.B. das Werk des Wesirs Malik Shahs, Nisam al-Mulk, der in seinem Fürstenspiegel „Siyasatnama“[19] oft vorislamische iranische Könige als Beispiele für Herrscherweisheit anführt. Auch bei den arabischen Geographen des Mittelalters finden sich Hinweise auf die Paläste der Seldschukenzeit in Isfahan.[20]

Der Iwan mit dem dahinter liegenden Kuppelraum (Abb.27), seit der frühen Sasanidenzeit (220-652) Symbol der Herrschaft, findet in der Seldschukenzeit Eingang in die Moscheearchitektur und prägt hinfort den iranischen Moscheetyp, der den Moscheebau im Irak und östlich davon – bis Indien – seit dieser Zeit charakterisiert.

Ich erwähne hier die Moschee nicht ohne Grund. Denn soweit unser gegenwärtiges Wissen reicht, ist die erste Moschee dieses Typs, die seldschukische Freitagsmoschee von Isfahan, eng mit dem Herrscherritual der Seldschuken verbunden. Unter der Kuppel mit vorgelagertem Iwan (Abb.28), Symbol der Königsherrschaft, hielt der Seldschukenherrscher jeden Freitag seine *Khutba*, die Freitagspredigt oder Freitagansprache.



Abb.21 Luftbild von Samarra (Northedge 1990).

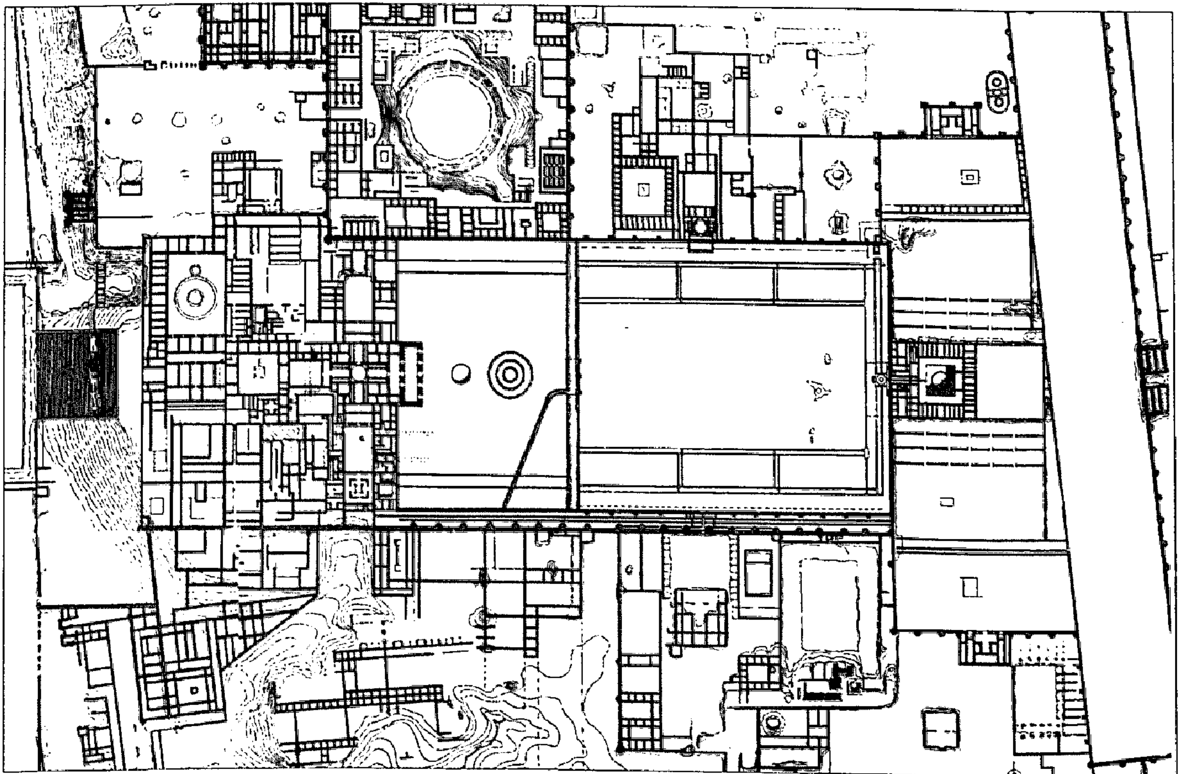


Abb.22 Plan des Palastes des Kalifen (Northedge 1990).

Abb.23 Gesamtplan von Lashkar-i Basar (Schlumberger 1978).

Abb.24 (oben) Südpalast von Lashkar-i Basar (Schlumberger 1978).

Abb.25 (rechts) Kreuzraum im Südpalast von Lashkar-i Basar (Schlumberger 1978)

4. Die Levante und Ägypten bis in die Kreuzfahrerzeit

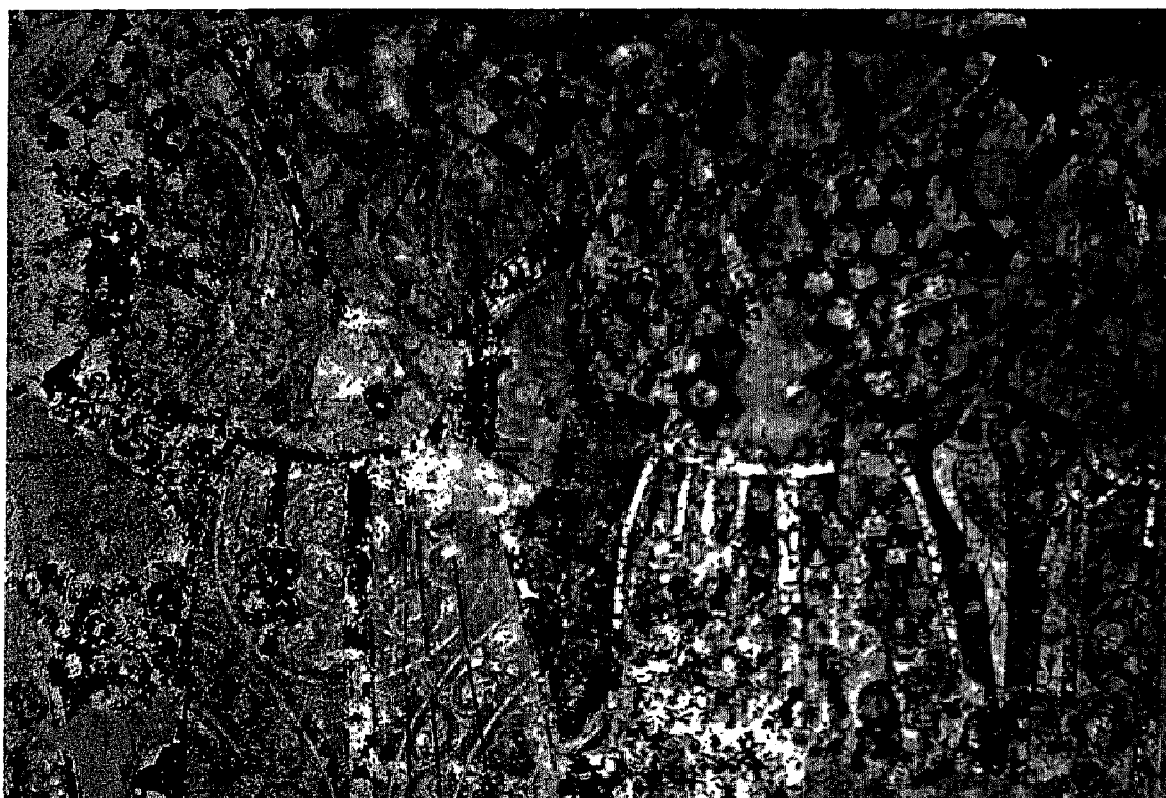
Mit der seldschukischen Eroberung des östlichen Mittelmeerraumes, Kleinasiens und Syriens trat der Iwan, ein im Westen, von der Episode Amman (s.o.) und einigen fragwürdigen und schlecht datierbaren Beispielen in Kairo[21] abgesehen, unbekannter oder zumindest nicht verbreiteter Raumtyp, seinen endgültigen Siegeszug nach Westen an und wurde hinfort fester Bestandteil der Architektur weiter Teile des islamischen Mittelmeerraumes. Die Seldschukenherrschaft in Syrien währte nur einige Jahrzehnte (1078-1117). Kleine Lokalherrschaften unter seldschukischen Offizieren, den sogenannten Atabegs, entstanden, die in ihrem höfischen Leben und ihrer höfischen Architektur das fortsetzten, was sie kannten: die abbasidisch-samanidisch-gaznawidisch-seldschukische Tradition.

1127 begann der Atabeg Imad ad-Din Zangi, der Begründer der nach ihm benannten Dynastie der Zangiden (1127-1250), von Mosul her Syrien unter seine Kontrolle zu bringen, dem sein Sohn Nuraddin (Regierungszeit 1147-1174)[22] nachfolgte, der sich in seiner fast dreißigjährigen Regierungszeit als Kämpfer gegen die Kreuzfahrer und Bauherr hervortat. In Aleppo und Damaskus baute bzw. restaurierte er Moscheen, Madrasas und Krankenhäuser, unter denen das Krankenhaus in Damaskus mit seiner klar durch vier Iwane gegliederten Hoffassade hervorsticht.

1169 eroberte im Auftrag Nuraddins der kurdische Offizier Asad ad-Din Shirkuh Ägypten. Er starb noch im selben Jahr und sein Nachfolger wurde Salah ad-Din Yusuf b. Nadschm ad-Din Aiyub, Saladin (Regierungszeit 1169-1193)[23], der Begründer der nach seinem Vater genannten Dynastie der Ayyubiden (1169-1250). Erst unter zangidischer Oberhoheit und nach dem Tod Nuraddins 1173 unabhängiger Herrscher von Ägypten, eroberte er 1174 Damaskus und dehnte seine Territorialgewinne weiter nach Osten aus. Nur Aleppo widerstand ihm bis 1181. 1183 übergab er die Statthalterschaft von Aleppo seinem Sohn Gazi (Regierungszeit 1186-1216), unter dem als König des Teilstaates Aleppo die Stadt eine der glanzvollsten Perioden ihrer Geschichte erfuhr.

Die Zitadelle von Aleppo (Abb.29) war schon vor den Ayyubiden unter anderen Dynastien eine königliche Oberstadt gewesen. Namentlich unter den Hamdaniden (944-1003). Der hamdanidische Herrscher versammelte am Hof von Aleppo die herausragendsten Dichter und Musiker der Zeit. Neue Formen der Dichtung entstanden im Umkreis des Hofes. Auch wurde damals Aleppos bis heute nicht verblasster Ruhm in der arabischen Musik begründet. Die traditionelle arabische Musik kennt nur zwei Stile: den aleppinischen und den andalusischen.

Nuraddin (s.o.) nahm nach den schweren Erdbeben, die Aleppo 1157 und 1170 heimgesucht hatten, umfangreiche Wiederaufbauarbeiten an und auf der Zitadelle vor und errichtete neben einem älteren Palast seinen „Goldenen Palast" mit großzügig ausgestatteten Räumen und einem Bad. Unweit davon ließ er einen mit Gras bewachsenen Hippodrom, den „Grünen Hippodrom", anlegen und nahm umfangreiche Erneuerungs- bzw. Umbauarbeiten an den beiden Heiligtümern auf der Zitadelle vor.[24] Das Leben am Hof war aber eher von Bescheidenheit, ja Kargheit gekennzeichnet. Nuraddins Hauptinteresse galt eher der Erweiterung des von ihm kontrollierten Territoriums, der Wiedererstarkung des sunnitischen Islam, der unter der Fatimidenherrschaft über Syrien zurückgedrängt worden war, und dem Kampf gegen die Kreuzfahrer. Muße für ein aufwendiges und wohl teils auch ausschweifendes höfisches Leben, wie es noch in Nordmesopotami-



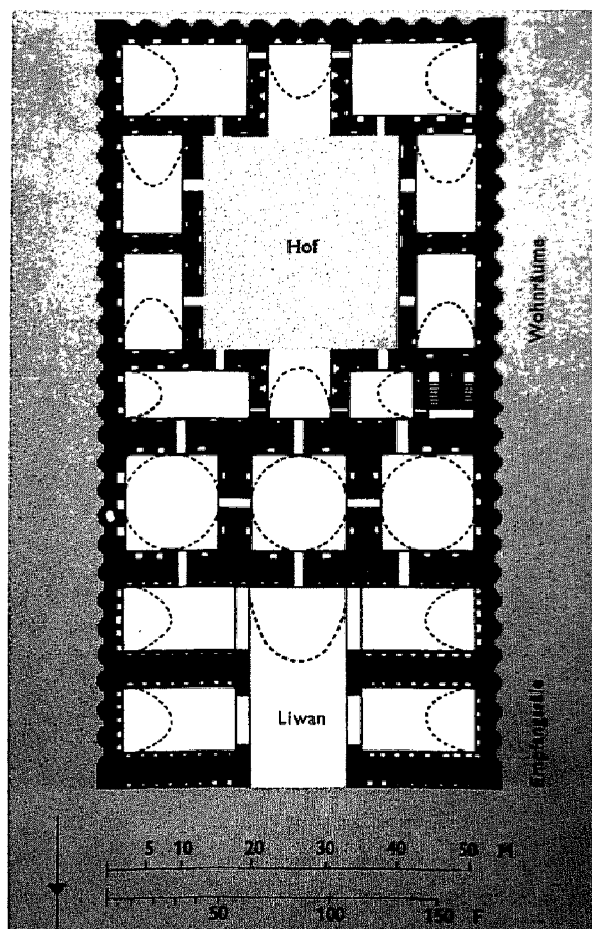


Abb.26 Fresko im Palast von Lashkar-i Basar (Schlumberger 1978).

Abb.27 Palast von Firuzabad (Pope 1938).

en als Kopie des seldschukischen Hofs in Isfahan praktiziert wurde, wovon z.B. die Bilder auf Metallarbeiten aus diesem Raum Zeugnis ablegen[25], blieb dabei wenig. Rastlos verfolgte Nuraddin seine politischen und religiösen Ziele. Die wenigen Dichter, die den Hof besuchten, wurden aus der Privatschatulle des Herrschers entlohnt. Großen Wert legte Nuraddin jedoch in gut islamischer Art auf die Bewirtung von Gästen.[26] Von einem aufwendigen Hofstaat und reichem höfischen Leben sind auch für die Zeit Saladins keine Berichte überliefert. Das änderte sich erst, allerdings in bescheidenem Maße und keinesfalls früheren Zeiten vergleichbar, unter den Nachfolgern Saladins, Gazi und Aziz. Von Nuraddins höfischen Bauten auf der Zitadelle

von Aleppo haben sich über der Erde keine Spuren erhalten. Dagegen finden sich noch ansehnliche Reste der Paläste des Gazi und seines Sohnes Aziz (Regierungszeit 1216-1236)[27]. Gazi baute am ehemaligen Standort des Palastes von Nuraddin einen Palast, den er „Haus der Ehre“ - *Dar al-Izz* - nannte (Abb.30). Der Palast muss die Zeitgenossen des Gazi beeindruckt haben, verfasste doch 1193 ein Dichter, Abdarrahman ibn an-Nabulusi, die folgende, hier teilweise wiedergegebene und bei dem Historiker Ibn ash-Shihna[28] überlieferte Lobpreisung auf dieses Bauwerk:

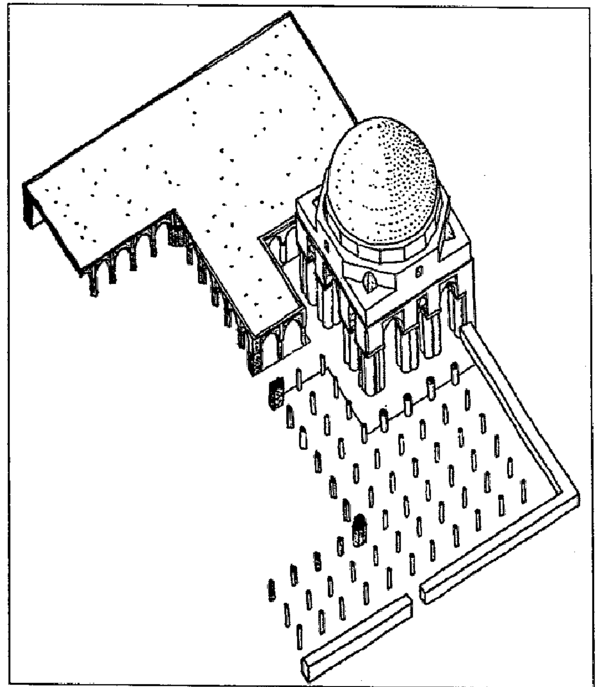


Abb.28 Kuppel der Großen Moschee von Isfahan (Grabar 1990).

„Seine Säulen tragen das Firmament, als wären sie die Achse, um die sich der Himmel der guten Vorzeichen dreht, welche Frische in den Feldern seines Schmucks, in den zarten Veilchen, den aufblühenden Rosen, den duftenden Pflanzen.
Es sind die Blüten seiner Ornamente, die glänzen, nicht das Licht; es sind die Schmuckfelder (an den Wänden), nicht das Feuer!
Es sind die mit Blattwerk überzogenen Steine selbst, die im Ozean der Großzügigkeit aufblühen, und die Sonne erfrischt sich, wenn der Palast ihr seinen Hof zeigt, denn ihre Strahlen haben ihn als Wohnsitz erkoren.“
Ibn ash-Shihna, bei dem dieses Gedicht überliefert ist, fährt fort, in dem er schreibt:

> Dieses Gedicht ist sehr lang, der Dichter spricht danach von dem Wasserbassin, den Fontänen und den Bäumen ..., doch kann ich nicht alles wiedergeben, was die Schönheit dieses Palastes zeigt.
> Um diesen Palast baute Gazi Wohngemächer, Zimmer sowie Bäder und legte in der Achse des Iwans einen großen Garten mit allen Sorten von Blumen und vielen Arten von Bäumen an. Gegenüber dem Eingang des Palastes baute er ein Gewölbe, das Zugang zum Eingangsbereich der Zitadelle gab. Weiter ließ er nahe dem Eingang Büros für die zivile und militärische Verwaltung anlegen. Als Gazi 1212 die Daifa Khatun heiratete, ließ er sie in diesem Palast wohnen. Aber nach dem Hochzeitsfest brach ein Feuer aus und zerstörte den Palast und alles was in ihm war an Teppichen, Schmuck, Möbeln, Vasen etc. Das Feuer breitete sich bis zum Arsenal aus und fand am 9. Oktober statt. Danach restaurierte man den Palast und nannte ihn hinfort wegen des Reichtums an menschlichen Darstellungen in seinem Schmuck „Palast der Bilder“. Er maß 40 Ellen auf 40 Ellen[29].
> 1230 baute al-Malik al-Aziz auf der Zitadelle neben dem Arsenal einen Palast, den zu beschreiben ich mich enthalte. Er maß 30 Ellen auf 30 Ellen.

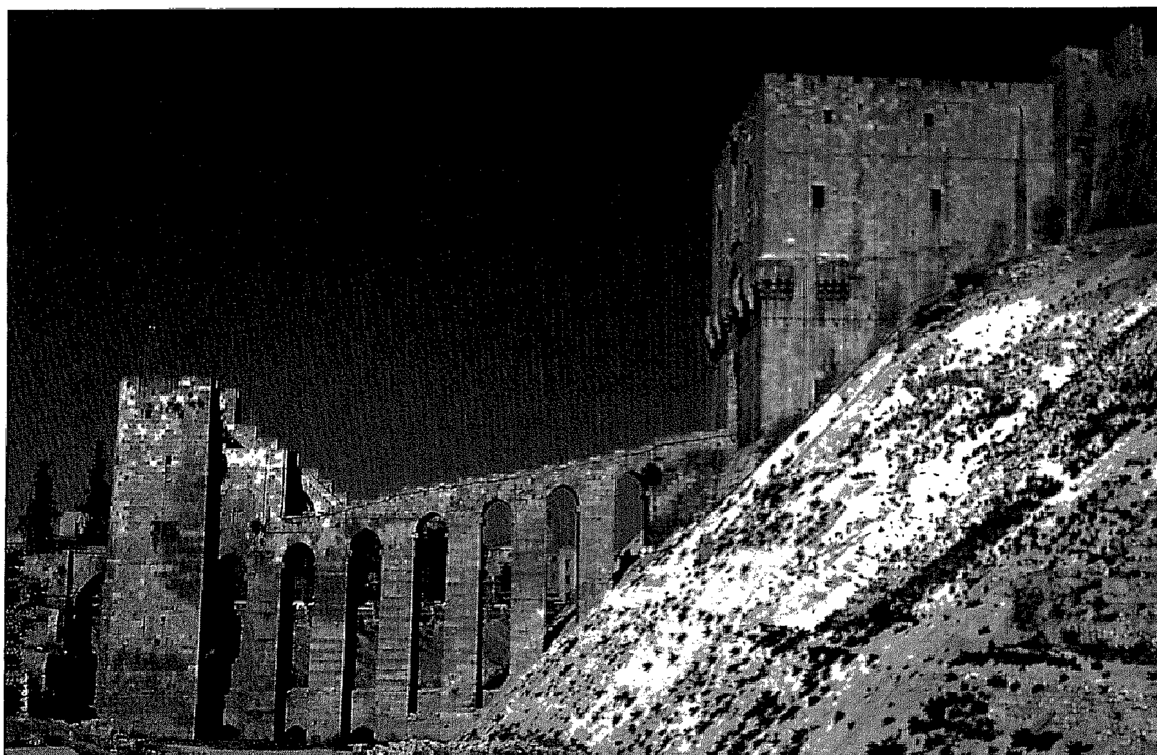


Abb.29 Außenansicht der Zitadelle von Aleppo (Foto: Heinz Gaube).



Abb.30 Palast der Zitadelle von Aleppo (Foto: Heinz Gaube).

Zentrale Elemente des teils erhaltenen und teils wieder aufgebauten Palastes des Gazi sind wieder die vier Iwane um den Innenhof. Über das Leben in diesen Palästen haben wir keine konkreten schriftlichen Informationen. Wir können aber davon ausgehen, dass dieses in kleinerem Umfang dem entsprach, was am Hofe des Mahmud von Gazna vor sich ging. Waren zur Gaznawidenzeit noch soweit hinreichende Mittel auf Grund der stetigen Ausdehnung des Reichs und den damit verbundenen Eroberungen und Kriegsbeuten vorhanden, dass der Herrscher sich an kalifalen und vorislamischen iranischen Vorbildern messen wollte, so fehlten unter den Zangiden und Ayyubiden die Mittel für einen goldenen Thron, eine goldene Krone nebst hunderter goldener Schalen. Wie bescheiden ein ayyubidischer Territorialherr lebte und wie er sich in antiken Ruinen fast wie ein „squatter" einrichtete, zeigt die unter dem Ayyubiden Bahramshah zur Zitadelle und zum Palast umgebaute Tempelanlage von Baalbek.[30]

Dass iranisch beeinflusste Formen und Ideale das Leben an den Höfen dieser Zeit bestimmten, zeigt schon allein der altiranische Name des ayyubidischen Fürsten von Baalbek: „Bahramshah". Sowohl persische wie in Teilen persische Beamtentitel wie *dawadār* (Staatssekretär), *dschamdar* (Garderobier), *dschandar* (Wappenträger) *dschashankir* (Vorschmecker) und *dschaukandar* (Polostockträger) sowie iranische Namen von ayyubidischen Fürsten oder Würdenträgern wie Shirkuh oder Turanshah und mehr weisen in dieselbe Richtung.

Dennoch: der Pomp von Samarra, Lashkar-i Basar und wohl auch Isfahan wurde im 12. und 13. Jahrhundert nicht erreicht. Dafür sprechen auch die bescheideneren Ausmaße der Paläste. Erst unter den Mamluken (1250-1517) scheint zeitweise ein gewisser Aufwand zurückgekehrt zu sein. Darauf lässt z.B. der mamlukische Thronsaal über dem Eingang zur Zitadelle von Aleppo schließen.

Aber erst nach Etablierung neuer Großreiche, des der Osmanen im Westen, des der Safawiden in Iran und seinen Nachbargebieten und des der Moghulen in Indien, kehrten Luxus und aufwendige höfische Formen zurück. Über sie berichten uns ausführlich europäische Reisende, deren Schilderungen uns zeigen, dass eine nahezu geradlinige Entwicklung von der Abbasidenzeit bis ins 17./18. Jahrhundert verfolgt werden kann.

Anmerkungen:

1 Franz Rosenthal (Übers.), Ibn Khaldūn. An Introduction to History. The Muqaddimah, London and Henley 1978, S. 139.

2 Das grundlegende Werk ist Alois Musil, Ḳuṣejr 'Amra, Wien 1907; weiter zur Datierung Carl Heinrich Becker, Das Wiener Qusair 'Amra-Werk, in *Zeitschrift für Assyrologie* 20, 1907, S. 355-379 und Max van Berchem, Au pays de Moab et d'Edem, in *Journal des Savants* 1909, S. 301-309.

3 Neben dem zweiten Band der Publikation von Musil (wie Anm. 2), in dem die Wandmalereien in der Kopie durch einen Maler wiedergegeben sind, ist die beste Dokumentation der Malereien im Ist-Zustand Martin Almagro, Luis Caballero, Juan Zozaya und Antonio Almagro: Qusayr 'Amra. Residencia y baños Omeyas en el desierto de Jordania, Madrid 1975.

4 Musil, ebend. I, S. 159.

[5] Robert W. Hamilton, Khirbat al-Mafjar. An Arabian Mansion in the Jordan Valley, Oxford 1959.

[6] Robert Hillenbrand, La Dolce Vita in Early Islamic Syria, in *Art History* 5, 1982, S. 1-35.

[7] Heinz Gaube, Die syrischen Wüstenschlösser. Einige wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte zu ihrer Entstehung, in *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 95, 1979, S. 182-209.

[8] Antonio Almagro, El Palacio Omeya de Amman I, La Arquitectura, Madrid 1983; Alastair Northedge, Studies on Roman and Islamic 'Ammān I., Oxford 1992; Heinz Gaube, 'Ammān, Ḫarāne und Qaṣṭal. Vier frühislamische Bauwerke in Mitteljordanien, in *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 93, 1977, S 52-86.

[9] Ernst Herzfeld, Die Ausgrabungen von Samarra I. Der Wandschmuck der Bauten von Samarra und seine Ornamentik, Berlin 1923; ders., Die Ausgrabungen von Samarra III. Die Malereien von Samarra, Berlin 1927; ders., Die Ausgrabungen von Samarra VI. Geschichte der Stadt Samarra, Hamburg 1948; Keppel Archibald Cameron Creswell, Early Muslim Architecture II, 1, Oxford 1940; Alastair Northedge, Samarra. Residenz der 'Abbāsidenkalifen 836-892 (221-279 Hiǧri), Tübingen 1990.

[10] Jacques de Morgan, Mission Scientifique en Perse IV, Paris 1897, S. 341-357. Die Anlage war schon vor dem Krieg zwischen Irak und Iran ein Trümmerhaufen. Heute dürfte kaum noch etwas zu erkennen sein, lag der Bau doch lange in der Kampflinie.

[11] Heribert Busse, Das Hofbudget des Chalifen al-Mu'taḍid billāh (279/892-289/902), in *Der Islam* 43, 1967, S. 11-36.

[12] Adam Mez, Die Renaissance des Islam, Heidelberg 1922, S. 141f.

[13] Ausführlich dazu Heribert Busse, Chalif und Grosskönig. Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beirut 1969.

[14] Die grundlegenden Studien zu den Gaznawiden sind Clifford Edmund Bosworth, The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040, Edinburgh 1963 und ders., The Later Ghaznavids: Spendor and Decay. The Dynasty in Afghanistan and Northern India 1040-1186, Edinburgh 1977.

[15] D. Schlumberger und J. Sourdel-Thomine, Lashkari Bazar, Paris 1978.

[16] Ibn Funduq 'Alī b. Zaid Baihaqī, Tārīḫ-i Baihaqī, Tehran 1938, S. 539-541.

[17] Abū'l-Faḍl Aḥmad b. al-Ḥusain al-Hamadānī bei Edward Granville Browne, A Literary History of Persia, Cambridge 1928, II, S. 113.

[18] Eine umfassende Darstellung ist der Beitrag von Clifford Edmund Bosworth, The Political and Dynastic History of the Iranian World (A.D. 1000-1217), in J.A. Boyle (Hrsg.), The Cambridge History of Iran 5. The Saljuq and Mongol Periods, Cambridge 1968, S. 1-202; weiter der Artikel „Sadjūk" in der Encyclopaedia of Islam VIII, Leiden 1960, S. 936-978.

[19] Deutsche Übersetzung Karl Emil Schabinger Freiherr von Schowingen, Nizāmulmulk. Reichskanzler der Saldschuken 1063-1092 n. Chr., Siyāsatnāma. Gedanken und Geschichten, Freiburg/München 1960; noch verbindliche Edition der persischen Texte: C. Schefer, Siasset namèh. Traité de gouvernement, Paris 1891.

[20] So z.B. Ibn Ḥauqal, Abū 'l-Qāsim Muḥammad: Kitāb Ṣūrat al-Arḍ, hrsg. von Johannes Hendrik Kramers, Leiden 1938-1939, S. 363f.; französische Übersetzung Johannes Hendrik Kramers und Gaston Wiet, Configuration de la Terre. Kitāb Surat al-Ard, Paris 1964, S. 355f.

[21] Jean-Claude Garcin, Bernard Maury, Jacques Revault und Mona Zakariya, Palais et maisons du Caire. I. Époque Mamelouke, Paris 1982, S. 26-38.

[22] Die umfassendste Darstellung ist Nikita Elisséeff, Nūr ad-Dīn. Un grand prince Musulman de Syrie au temps des Croisades, Damaskus 1967.

[23] Zu Saladin Andrew Stefan Ehrenkreutz, Saladin, Albany 1972 und Alexander Roskeen Hamilton Gibb, The Life of Saladin, Oxford 1973.

[24] Elisséeff (wie Anm. 23), S. 713f.

[25] Dazu z.B. die Abbildungen bei Ernst Kühnel, Islamische Kleinkunst, Braunschweig 1963, S. 176-193.

[26] Elisséeff, ebend. S. 811.

[27] Zu Aleppo unter den Ayyubiden Anne-Marie Eddé, La Principauté Ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260), Stuttgart 1999.

[28] Jean Sauvaget, „Les Perles choisies" d'Ibn ach-Chihna, Beirut 1933, S. 43ff.

[29] Nach Walther Hinz, Islamische Maße und Gewichte, Leiden 1955, 57 betrug die aleppiner Elle 67,7 cm. Sollte das Maß stimmen, spricht allein das schon, verglichen z.B. mit dem Südpalast von Lashkar-i Basar, für die bescheidenen Ausmaße der ayyubidischen Paläste.

[30] Heinz Gaube, Islamic Baalbek: The Qal'ah, the Mosques and Other Buildings, in Hélène Sader, Thomas Scheffler und Angelika Neuwirth, Baalbek: Image and Monuments 1898-1998, Beirut 1998, S. 305-332, Abb. 2-7 und 12.

Outremer – Architektur im Heiligen Land als Kolonialarchitektur?

Jürgen Krüger

Beim Besuch von Burgen und Kirchen im Heiligen Land stellt sich schnell als erster Eindruck ein, dass sie „aussehen wie bei uns zu Hause." Insbesondere Bezüge zur französischen Romanik lassen sich leicht herstellen. Doch es schließt sich eine ganze Reihe von Fragen zum Verhältnis von abendländischer und nahöstlicher Baukunst der Kreuzfahrerzeit an: Wann wurden die Gebäude errichtet, wo wurden bestimmte Bauformen entwickelt, wurden sie von Europa in den Orient gebracht oder, umgekehrt, im Vorderen Orient gefunden und von den Kreuzrittern mit nach Hause gebracht? Wie groß ist der einheimische Anteil, also von Arabern und Syrern bzw. Palästinensern, von Armeniern und Griechen, an der Entwicklung der Architektur des 12. Jahrhunderts im Königreich Jerusalem?

Eine Darstellung der Architektur der Kreuzfahrer hat mit größeren Schwierigkeiten zu kämpfen als vergleichbare Untersuchungen im Westen Europas, wofür verschiedene Gründe anzuführen sind. Zum einen sind die Bauten viel stärker zerstört worden als die gleichzeitigen Bauten im Abendland. Die Burgen als militärische Stützpunkte wurden von dem Mamlukensultan Baibars am Ende des 13. Jahrhunderts teilweise systematisch zerstört, um den Kreuzrittern eine Rückeroberung unmöglich zu machen, die Kirchen befanden sich seit dem Fall der Kreuzfahrerstaaten auf einem stetigen Rückzug, auch institutionell gesehen. Zum anderen sind auch die archivalischen Quellen größenteils zerstört, so dass die Bauten lediglich als archäologische Reste zu interpretieren sind. Außerdem sind manche modernen naturwissenschaftlichen Hilfsmittel nicht einsetzbar, weil schlicht die Untersuchungsmethoden nicht anwendbar sind. So sind zum Beispiel Hölzer, die für eine dendrochronologische Datierung der Objekte gut wären, gar nicht in die Bauten eingesetzt worden.

An dieser Stelle sollen exemplarisch – nach einem kurzen Blick auf die Forschungsgeschichte – einige Gruppen von Bauten vorgestellt werden: Burg und Siedlung, Kirchen und Sozialbauten. Danach wird einigen Detailfragen wie der Verwendung von Altmaterial und der Frage nach Künstlerpersönlichkeiten nachgegangen. Zum Schluss geht es noch um Rückwirkungen auf die europäische Baukunst.

1. Forschungsgeschichte

Nach Napoleons Ägyptenfeldzug rückte auch der Vordere Orient langsam wieder ins Blickfeld der europäischen Mächte. Seit 1830/40 wuchs die Zahl der dorthin reisenden Missionare beständig, der Krimkrieg 1853/56 entzündete sich an kirchenpolitischen Fragen im Heiligen Land und zeigte die geopolitische Bedeutung der Region ebenso wie die Eröffnung des Suezkanals im Jahr 1869. Jerusalem stieg nach jahrhundertelanger Agonie zu einem bevorzugten Residenzort europäischer



Abb.1 Die Kirche Sankt Anna beim Teiche Bethesda (Foto: Jürgen Krüger, 1999).

Diplomaten auf, denen wir gleichzeitig die ersten Forschungen zur Geographie und Sprache, zur Archäologie und Architektur in diesem Land verdanken. Ein wichtiger Impuls, vielleicht der wichtigste überhaupt, war dabei, diese Region als Land der Bibel zu erforschen und damit einen Beitrag zu der Frage nach der Echtheit der biblischen Texte zu leisten. Unter dieser ersten Forschergeneration ist besonders Melchior de Vogüé zu nennen, dessen 1860 erschienene Darstellung über die Kirchen des Heiligen Landes heute noch Aufmerksamkeit verdient, zumal manche der Bauten heute nicht mehr existieren. Während der Schweizer Arzt Titus Tobler sich vor allem um die Auswertung der Reiseberichte bemühte, eine Arbeit, die dann Reinhold Röhricht am Ende des 19. Jahrhunderts - bis heute unübertroffen – fortsetzte, begann der englische *Palestine Exploration Fund* 1867 mit den archäologischen Untersuchungen.

Auch im Ersten Weltkrieg spielte die Region – dank ihrer Zugehörigkeit zum Osmanischen Reich – eine Rolle, und die agierenden Wissenschaftler merkwürdige Doppelrollen: Während deutsche Truppen an der Seite der mit dem deutschen Kaiserreich verbündeten Türken den Kampf gegen die Engländer führten, machten deutsche Piloten die ersten Luftbildaufnahmen von archäologischen Stätten – dies war gewissermaßen die Geburtsstunde der Luftbildarchäologie. Hatte Gustaf Dalman sich in Jerusalem der Erforschung der Umwelt Jesu gewidmet, so setzte er nach seinem erzwungenen Rückzug nach Deutschland seine Studien an einem gewandelten Thema fort: Er untersuchte nicht mehr das Heilige Grab Christi selbst, sondern nun die in Deutschland vorhandenen Nachbauten. Der Engländer Thomas Edward Lawrence, besser bekannt als Lawrence von Arabien, schrieb das erste grundlegende Werk über die Burgen der Region und war gleichzeitig als Geheimagent im Krieg tä-



Abb.2 Der Crac des Chevaliers (Foto: Jürgen Krüger, 1998).

tig. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die Region zwei Mandatsmächten anvertraut: Großbritannien und Frankreich. Für die französische Nation bedeutete dies nahezu die Rückkehr in die Zeiten der Kreuzzüge.[1]

Outremer – jenseits des Meeres: So bezeichnet heutzutage Frankreich seine überseeischen Departements. So wurden aber auch schon im Mittelalter die Länder jenseits des Meeres, am anderen Ende des Mittelmeeres, bezeichnet, weil man natürlicherweise mit dem Schiff dorthin gelangte. Seit dem Ende des 11. Jahrhunderts ist der Ausdruck in der französischen Sprache in diesem Sinne belegt, vor allem im *Chanson de Rolande*. Eine zweite Bedeutung bezieht sich auf das sprachlich nah verwandte *ultramarin*, d.h. auf die Farbstoffe, die man für das kostbare Blau aus dem Osten über das Meer holte. Dieser Begriff wurde im 12. Jahrhundert geschaffen, als der Handel im Mittelmeer auch dank der Kreuzfahrerstaaten in voller Blüte stand.

Outremer – die enge Beziehung Frankreichs zu seinen Gebieten jenseits des Meeres kommt auch in den Monumenten selbst zum Ausdruck: Nach dem Krimkrieg ließ Frankreich sich eine Jerusalemer Kirche abtreten, als Zeichen der Rolle, die Frankreich als Schutzmacht der katholischen Christen im Heiligen Land spielte. Die Kirche Sankt Anna beim Teiche Bethesda wurde fortan als *monument national* geführt, war also Teil der französischen Nation. Als Frankreich nach dem Ersten Weltkrieg die Mandatsmacht über Syrien erhalten hatte, wiederholte sich der Vorgang: Nun wurde die wohl berühmteste Burg der Kreuzfahrerstaaten, der Crac des Chevaliers, zum französischen Nationaldenkmal. Camille Enlart und Paul Deschamps widmeten sich in der Folge der Aufnahme der Kreuzritterburgen und insbesondere des Cracs des Chevaliers. „Diese Anlage ... kann besser und eindrucksvoller als alle Chroniken ... das gewaltige Epos der Kreuzzüge erzählen, das eines der schönsten Kapitel der französischen Geschichte darstellt," formulierte Paul Deschamps noch 1964.[2]

So nimmt es nicht Wunder, wenn die Architektur der Kreuzfahrer im Nahen Osten lange Zeit regelrecht als europäische Kolonialarchitektur angesehen wurde, wobei der französischen Kunst eine Vorreiterrolle zugebilligt wurde. Denn das Gros der Kreuzritter kam aus dem späteren französischen Staatsgebiet. Diese Auffassung war freilich allzu einfach. Tatsächlich kamen Kreuzfahrer ja aus nahezu allen europäischen Regionen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzte sich dieses Bewusstsein auch in der Forschung durch. Viele Einflüsse sind im Heiligen Lande greifbar, das Königreich Jerusalem erschien nun als *melting pot* des Mittelalters. Erst in neuerer Zeit hat sich die Erkenntnis verstärkt, dass die Kreuzfahrer nicht ein leeres Land erobert hatten, sondern auf eine reiche und differenzierte einheimische Bevölkerung und Kultur gestoßen sind. Auch diese gilt es nach ihrem Beitrag zu einer „Kultur der Kreuzfahrerstaaten" zu befragen.[3]

2. Burg und Siedlung, Kirche und Hospital

Die Burgen der Kreuzfahrer gehören zu den eindrucksvollsten historischen Stätten der Region und zu den wichtigsten Zeugen ihrer Art überhaupt. Der Burgenbau bildet dabei sogar das Rückgrat der gesamten Bautätigkeit: das eroberte Land musste militärisch gesichert und die Verteidigung ständig auf dem Laufenden gehalten werden. Diese Bauten wurden daher als erste errichtet und bis zum letzten Augenblick instand gehalten. Sie mussten notwendigerweise waffentechnisch immer auf dem neuesten Stand sein, sind also ein gutes Spiegelbild der sich in diesen Jahren stark entwickelnden Kriegstechnik. Gleichzeitig wurden auf muslimischer Seite ähnlich große Verteidigungsanlagen errichtet. Dabei ist die Unterscheidung zwischen Bauten der Kreuzfahrer oder der Muslime oft nur schwer möglich, zum einen, weil die jeweiligen Eroberer einer Burg an dieser sofort weiterbauten, zum anderen, weil



Abb.3 Der Innenhof des Crac des Chevaliers (Foto: Jürgen Krüger, 1998).

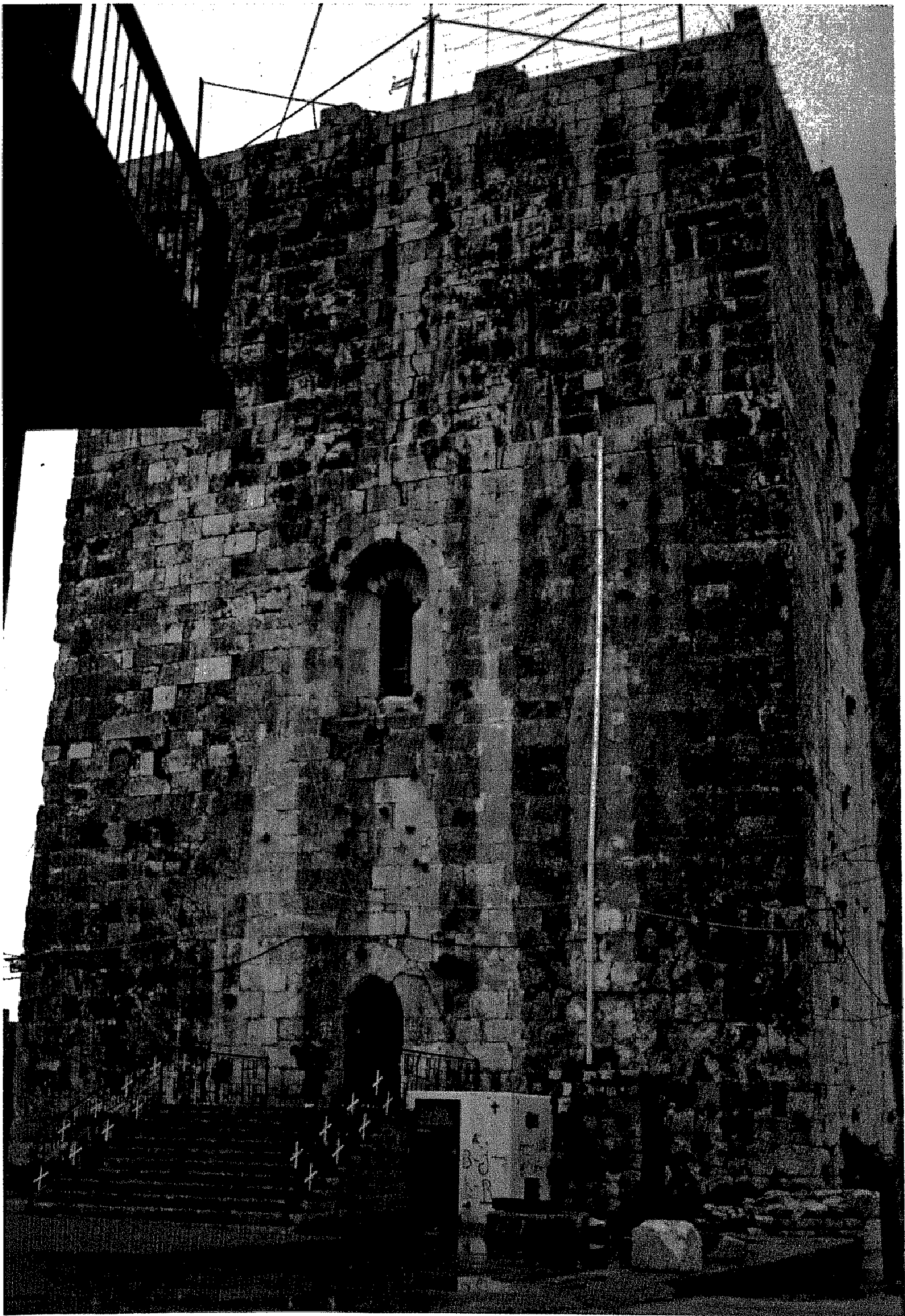


Abb.4 Der Donjon von Safita (Foto: Jürgen Krüger, 1998).



Abb.5 Der Halsgraben der Burg Saône, komplett aus dem Fels herausgehauen. Der stehengebliebene Fels diente der Brücke als Lager. (Foto: Jürgen Krüger, 1998).

der Fortschritt ähnliche Entwicklungen auf beiden Seiten verlangte. Grundsätzlich sind die Burgen auf dem Gebiet des heutigen Israel eher stark ruinös – Frucht der erwähnten Politik von Baibars – und mit zunehmender Entfernung vom Zentrum immer besser erhalten. Die besten Exemplare finden sich im heutigen Syrien.[4]
Die Burg von Safita nahe der syrischen Mittelmeerküste – in fränkischen Quellen Chastel Blanc genannt – repräsentiert mit ihrem in der Mitte mächtig aufragenden Donjon einen frühen Burgentyp des 12. Jahrhunderts, auch wenn die heutige Bausubstanz wohl vor allem auf Baumaßnahmen der Zeit um 1200 zurückgeht. Sie ist gut mit Donjon-Burgen in Frankreich vergleichbar, allenfalls im Maßstab diese übertreffend.
Die Burg von Qalat Saladin, fränkisch Saône, im Norden Syriens wurde 1188 von Saladin erobert und blieb in der Folge bedeutungslos. Daher zeigt sie, über byzantinischen Befestigungen des 10. Jahrhunderts errichtet, nochmals exemplarisch die Verhältnisse des 12. Jahrhunderts, zeigt europäische Züge im kreuzfahrerzeitlichen Stil: mit den Worten von Deschamps ist sie „groß, solide und großartig". Mit einem geradezu dramatisch wirkenden, aus dem bloßen Fels herausgehauenen Halsgraben und weiteren Einzelheiten führte sie den europäischen Burgenbau zu einem grandiosen Höhepunkt.
Einen weiteren Typ befestigter Orte stellen die großen antiken oder spätantiken Heiligtümer dar. Seit dem ausgehenden 4. Jahrhundert wurden heidnische Tempelanlagen nicht mehr benötigt, weil die Kulte aufgehoben worden waren. Sie wurden entweder in Kirchen umgewandelt oder, was sich bei großen Tempeln besonders anbot, in Festungen der Byzantiner. So wurde die gigantische römische Tempelanlage von Baalbek, um 200 n. Chr. gebaut, schon in byzantinischer Zeit zur Festung ausgebaut, weil sie eine hervorragende Position zur Beherrschung der Bekaa-Ebe-



Abb.6 Befestigungseinbauten in der Tempelanlage von Baalbek (Foto: Jürgen Krüger, 1998).

ne, zwischen Gebirgszügen des Libanon und Antilibanon, bot und damit das gesamte Grenzgebiet zur syrischen Wüste hin abdecken konnte. In der Kreuzfahrerzeit blieb sie dauerhaft in muslimischem Besitz und wurde stark ausgebaut.

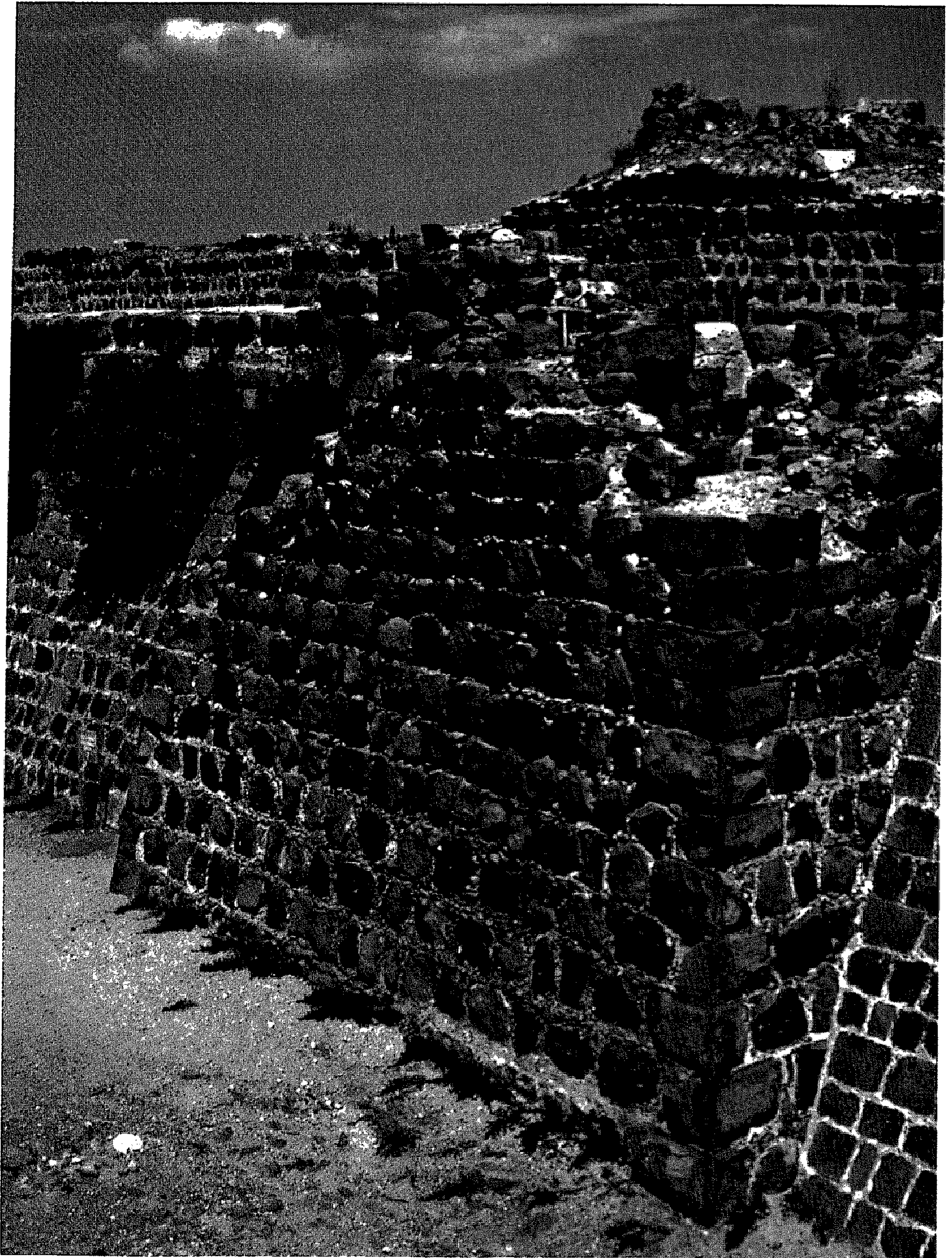


Abb.7 Mauern der Johanniterburg Belvoir (Foto: Jürgen Krüger, 1995).

In einer zweiten Phase nach der Mitte des 12. Jahrhunderts wandelte sich der Burgenbau. Die Ritterorden traten nun mit großen Bauten hervor. Zu den eindrucksvollsten Beispielen gehört Belvoir, die Johanniterburg in beherrschender Lage über dem Jordantal, zwischen 1168 und 1187 erbaut. Die Funktion der Burg hatte sich geändert. Sie ist nun nicht mehr Feudalsitz für eine regional wichtige Herrschaft, sondern eine größere Anzahl Ritter musste jetzt untergebracht, die Verteidigungsbereitschaft erhöht werden. Doch gleichzeitig änderte sich ihr Aussehen. Die Symmetrie ihrer regelmäßigen Quadrat- bzw. Fünfeckform gibt der Burg eine hohe Wertigkeit, zugleich nimmt sie damit Formen der römisch-antiken Baukunst wieder auf.
Der Rückgriff auf die Antike erscheint nicht zufällig. An vielen Orten Europas sind ähnliche Phänomene zu beobachten. Auch in Mitteleuropa verändert die Burg ihr Aussehen. Aus dem unregelmäßig geformten Mauerring tritt nicht mehr der Bergfried hervor, ein geräumiger Palas bildet nun die Mitte der Burg und des höfischen Lebens. Das schönste Beispiel hierfür liefert die Wartburg. Ihr Palas bietet eine prächtige, symmetrisch gebildete Schaufassade. Viel ist über die Herkunft dieser vor 1160 entworfenen Architektur gerätselt worden. Als wahrscheinlich muss doch gelten, dass Vorstellungen von komponierter Palastarchitektur, die sich zumindest teilweise aus spätantiker Kastell- und Villenarchitektur speisen, im europäisch-mittelmeerischen Raum weit verbreitet waren. Anders lässt sich kaum erklären, dass im Vorderen Orient die Form römischer Kastelle wieder aufgenommen wurde, während gleichzeitig im Land der Thüringer, weit außerhalb des *Orbis romanus*, spätantike Villenarchitektur adaptiert wurde.
Eine dritte Phase lässt sich anhand des Crac des Chevaliers erläutern. Um 1200 – nach dem Fall Jerusalems von 1187 – und in den folgenden Jahrzehnten ließen die Johanniter die Burg zu einer anscheinend uneinnehmbaren Festung ausbauen: Ein doppelter Mauerring, der das berüchtigte Untertunneln der Mauer verhindern sollte, umgab die Kernburg, der Raum zwischen den Mauern, der Zwinger, sollte zur tödlichen Falle für den Gegner werden. Die Mauern waren mit Türmen und mehrfachen Verteidigungsgalerien bestückt, steile Böschungsmauern sind aus vorzüglichem Quaderwerk gefügt. Mit dem Crac des Chevaliers hatte die mittelalterliche Verteidigungstechnik ihren Höhepunkt erreicht, erst die Schusswaffen des 14. Jahrhunderts sollten wieder neue Anforderungen stellen. Doch auch diese Burg wurde bezwungen: Schlicht der Mangel an Rittern, die zur Verteidigung bereit standen, führte 1271 zu ihrer Eroberung.
Während die Burgen schon lange untersucht werden und manches Kastell, besonders in Israel und im Südlibanon, erst in jüngster Zeit seiner modernen Militär- oder Gefängnisfunktion entledigt wird und erforscht werden kann, steckt die Siedlungsgeographie noch in den Anfängen. Dabei kann sie viel mehr Erkenntnisse über das Alltagsleben in den Kreuzfahrerstaaten vermitteln als andere Teildisziplinen. Gerade in der Umgebung von Jerusalem konnten in letzter Zeit einige fränkische Siedlungen untersucht werden.
Markant ist der Fall von Qubeibe (fränkisch Parva Mahomeria), das in den israelisch besetzten Palästinensergebieten westlich Jerusalems liegt. Diese Siedlung besitzt eine große kreuzfahrerzeitliche Kirche, die von einem Teil der Forscher für die mittelalterliche Kirche der österlichen Emmaus-Geschichte gehalten wurde. Infolgedessen wurde von den dort ansässigen Franziskanern der Wiederaufbau der Kirche betrie-

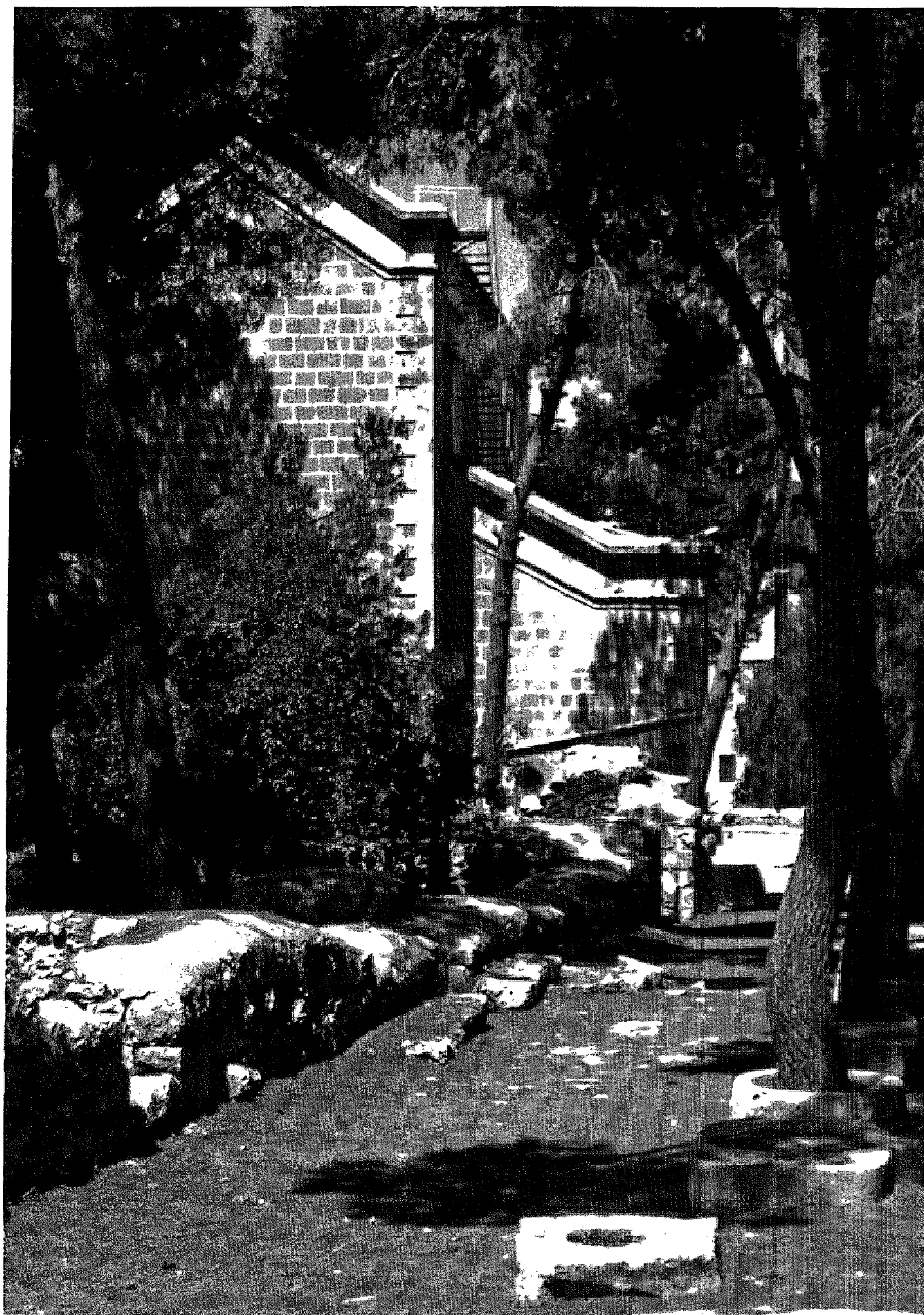


Abb.8 Die von den Franziskanern wieder aufgebaute Kirche von Qubeibe und Reste des fränkischen Dorfes. (Foto: Jürgen Krüger, 1999).

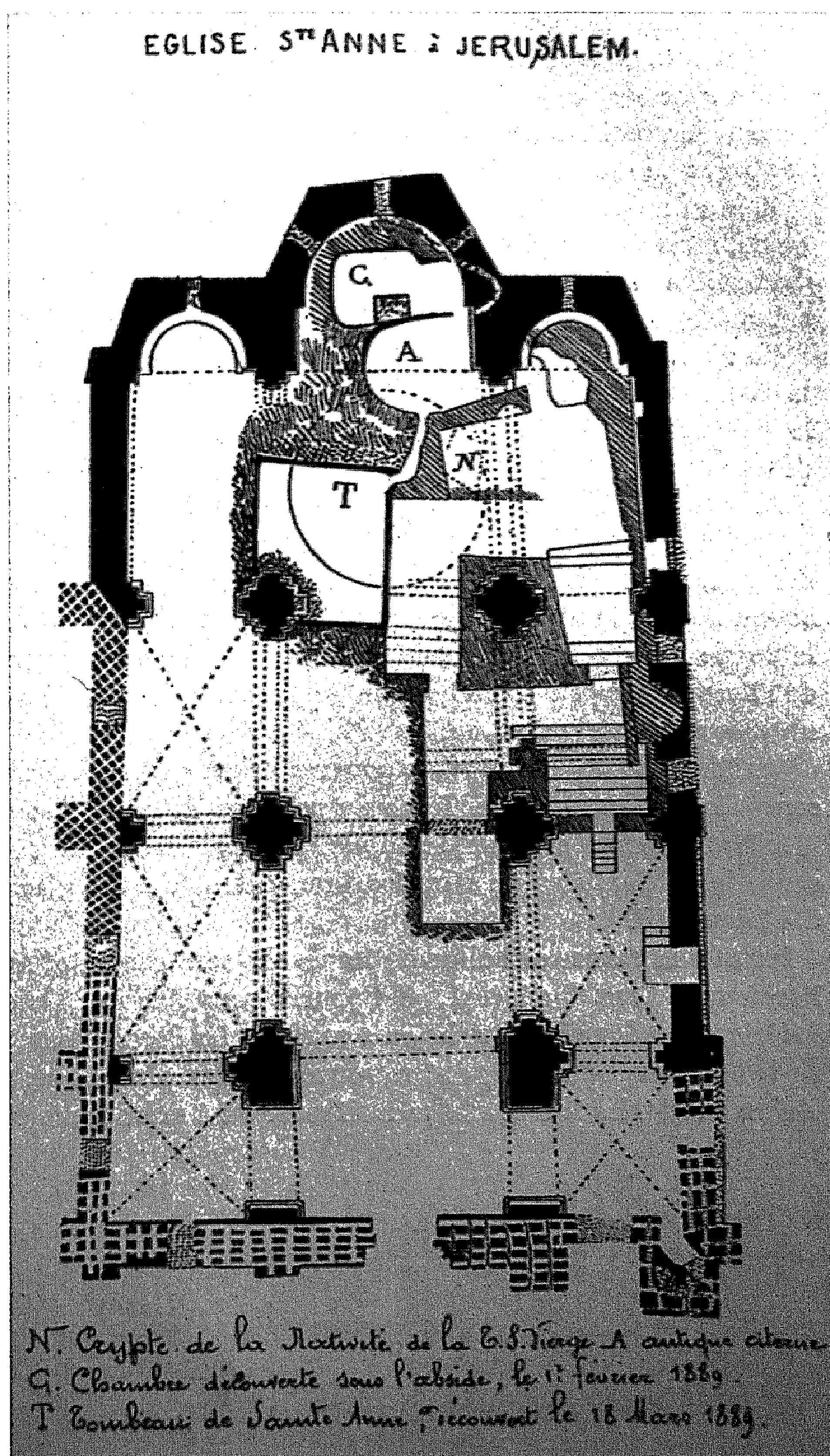


Abb.9 Grundriß der Kirche Sankt Anna nach den Ausgrabungen (Revue biblique 1893).

ben, während die Siedlung nicht das gleiche Interesse auf sich zog. Ergraben wurde ein fränkisches Dorf, das offenbar eine „neue Siedlung“ darstellte. An einem Straßenzug entlang reihten sich in gleichmäßiger Folge einfache gewölbte Häuser, die sich an ihrer Schmalseite mit einer Tür zur Straße hin öffneten. Wahrscheinlich waren viele von ihnen sogar zweistöckig angelegt. An zentraler Stelle befanden sich einige wichtige Gebäude: die Kirche, ein Verwaltungs- und Vorratsbau der Kanoniker vom Heiligen Grab, denen das Dorf gehörte (heute von den Missionaren überbaut), je ein Backofen und eine Getreidemühle der Kirche gegenüber. Die Bauern selbst scheinen vor allem Olivenplantagen besessen zu haben, denn es wurden zahlreiche Ölpressen gefunden. Damit ergibt sich das Bild eines gut durchdachten, planmäßig angelegten Ortes, der für die wirtschaftliche Infrastruktur des Königreichs von bestimmtem Nutzen war. Im Gegensatz dazu zeigten Ortschaften der einheimischen Bevölkerung viel stärker eine gewachsene Struktur mit netzartigen Straßen- und Wegesystemen. Die bisherigen Ausgrabungen scheinen auch zu bestätigen, dass die fränkischen Siedler die einheimische Bevölkerung nicht vertrieben haben, sondern nur aufgegebene Orte übernahmen oder völlig neue Orte bauten, wie in Qubeibe. Dass diese Siedlungen schon im 13. Jahrhundert, also mit dem Ende des Kreuzfahrerstaates, verlassen waren und es bis ins 19. Jahrhundert blieben, spricht für diese These.[5]

Auch im Kirchenbau ist eine deutliche Neuorientierung zu spüren. Die Kirchenorganisation mit den dazugehörigen Bauten war vom 4. bis zum 6. Jahrhundert auf breiter Basis aufgebaut worden. Die Eroberung durch die Araber im 7. Jahrhundert markierte einen herben Einschnitt, wurde doch dadurch die Kirchenbautätigkeit vollkommen – bis auf einzelne Maßnahmen – eingestellt. Einzig nach den Zerstörungen Anfang des 11. Jahrhunderts unter Kalif al-Hakim war es zu verschiedenen Wiederaufbauten gekommen. Doch man kann davon ausgehen, dass die Situation beim Eintreffen der Kreuzfahrer um 1099/1100 eine große Anzahl Kirchenbauten notwendig machte: Die Kirchen der byzantinischen Zeit waren schon etliche Jahrhunderte alt und entweder ruinös oder reparaturbedürftig. Dazu kamen veränderte Vorstellungen vom Kirchenbau. Eine Kirche nach westlich geprägten romanischen Vorstellungen hatte anders auszusehen als eine Kirche des 6., aber auch des 11. Jahrhunderts byzantinischer Art.

Ein weiterer Beweggrund kam hinzu: Die Kreuzfahrer waren in dem Bewusstsein ins Land gekommen, die heiligen Stätten von den Ungläubigen zu befreien, d.h. unabhängig von den militärischen Erfolgen waren die Stätten der Evangelien und die damit zusammenhängenden Kirchenbauten das eigentliche Ziel.

Zu den eindrucksvollsten Kirchen in Jerusalem zählt zweifellos Sankt Anna beim Teich Bethesda. Bereits im 6. Jahrhundert hatte sich wohl an gleicher Stelle eine byzantinische Kirche befunden, welche die grottenartige Behausung der Eltern Mariä bewahrte, und die nun, um die Mitte des 12. Jahrhunderts, durch einen Neubau ersetzt wurde. Das Grottensystem wurde ähnlich einer Krypta in die neue Kirche integriert, d.h. das Querhaus des dreischiffigen Neubaus wurde genau über die Grotten gelegt, so dass die Eingänge in das Langhaus zu liegen kamen. Die Kirche selbst in ihrer Struktur und mit ihrem relativ einfachen Wand- und Pfeileraufbau kommt mittel- und südfranzösischen Bauten der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts nahe. Mit dieser Anordnung hatten die Kreuzfahrer eine Kirche nach heimischem Geschmack gebaut, und – vor allen Dingen – die liturgische Einrichtung nach heimischem Vor-



Abb.10 Das Innere der Kirche von Sankt Anna (Foto: Jürgen Krüger, 1995).

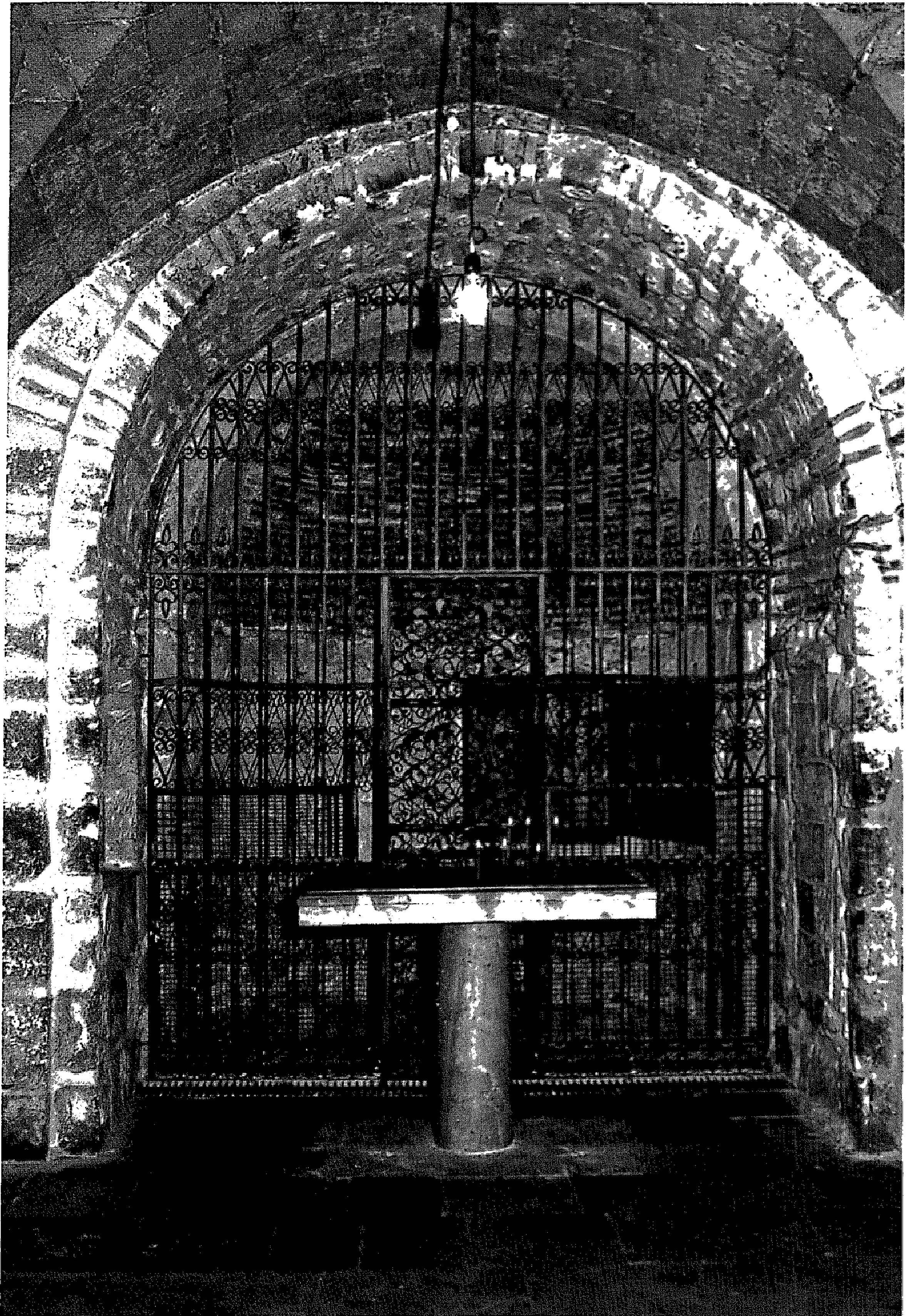


Abb.11 Die Adamskapelle in der Grabeskirche (Foto: Jürgen Krüger, 1999).

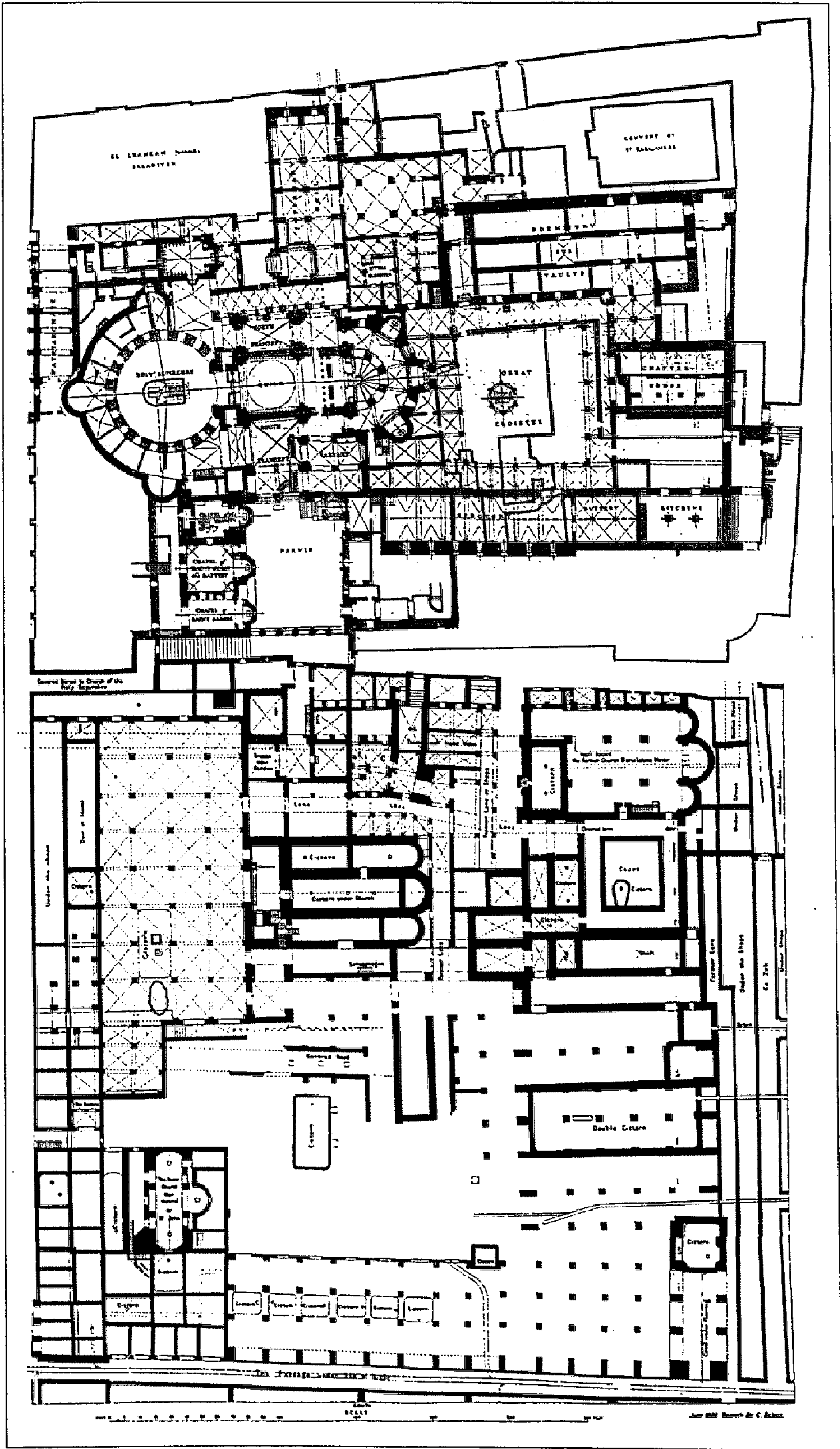


Abb.12 Plan der Grabeskirche in Jerusalem, darunter die Gebäude des Johanniterordens. (Zusammengefügt und teilweise umgezeichnet nach Plänen von Clapham und Schick, 2000).

bild vorgenommen: Denn inzwischen verehrte man an dieser Stelle nicht mehr „nur" das Wohnhaus der Anna und den Geburtsort der Maria, mit den Kreuzfahrern wurde 1104 erstmals auch das Grab der Anna hier erwähnt, das in ihrem Haus, genauer in der Krypta, nun gezeigt wurde.[6]
Dieses geradezu haptische Verhalten der Kreuzfahrer, konkrete Orte und Reliquien zu finden, die mit dem Leben Jesu und dem der Personen der Evangelien zusammenhingen, ist allerorten zu spüren und führte zum Umbau zahlreicher Kirchen und heiliger Orte. Aber auch die alttestamentarischen Personen gehörten dazu. Der Prophet Samuel erhielt im Kloster Nebi Samwil nahe Jerusalem einen Kenotaph, ebenso der erste Priesterkönig Melchisedek in der Grabeskirche. Das bekannteste Grab wurde das König Davids. In diesem Falle lässt sich das Wachsen (und die Translokation!) einer Tradition recht genau verfolgen: Ursprünglich, d.h. noch in frühchristlicher Zeit, war ein „Palast" Davids in „seiner" Stadt, dem Hügelrücken südlich des Tempelbergs, angenommen worden. Im Frühmittelalter wanderte die Sakraltopographie Jerusalems, die westliche Hügelkette mit der Grabeskirche wuchs an Bedeutung, so dass der Berg Zion, die Davidsstadt, nun ebenfalls hierher wanderte. Mit dem Palast Davids wurde bald sein Grab verbunden – besser: erfunden – und im 12. Jahrhundert wurde diese inzwischen fest gefügte Tradition in neue Formen gegossen und ein Kenotaph geschaffen, der heute noch im Gebäude des Abendmahlsaals gezeigt wird.[7]
Dabei galt es manchmal, zunächst die historische Stätte selbst zu lokalisieren. Ein schwieriger Fall war etwa mit dem Emmaus der Ostererzählung gegeben, wo der Auferstandene am Ostertag den Jüngern erschien, die dann anschließend noch nach Jerusalem zurückgingen und von ihrem Erlebnis berichteten (Luk. 24, 13-35). Im biblischen Bericht war die Entfernung von Jerusalem ausdrücklich mit „60 Stadien" angegeben, doch hatte sich schon in frühchristlicher Zeit die fehlerhafte Lesart „160 Stadien" eingeschlichen, die wohl mit der Aufwertung eines bestimmten (von zahlreichen gleich lautenden) Ortes Emmaus zu „Nikopolis" um 223 n. Chr. zusammenhängt, dem damit schon in früher Zeit eine herausragende Bedeutung gegeben wurde. Geradezu als Bestätigung dafür wurde in diesem Ort die größte frühchristliche Basilika außerhalb des Bereiches Bethlehem/Jerusalem gefunden. Diese Basilika existierte jedoch zur Zeit der Kreuzfahrer nicht mehr. Im Mittelalter fiel aber die Diskrepanz der Entfernungsangaben in den biblischen Berichten auf: der „Gang nach Emmaus" und zurück nach Jerusalem war im Falle von 160 Stadien, die etwa 28 km entsprechen, auch für geübte Personen an einem Tag nicht zu bewältigen. Also suchten die Kreuzfahrer nach einem Ort, der die Bedingungen besser erfüllen könnte. Weil die mittelalterlichen Ortslagen Palästinas nicht mit Sicherheit überliefert sind, kommen im noch heute offenen „Emmaus-Problem" gleich mehrere Orte für das kreuzfahrerzeitliche Emmaus in Betracht, neben dem oben erwähnten Qubeibe vor allem die Kirche von Abu Gosh, die den Vorteil bietet, direkt an der in Pilgerberichten oft erwähnten Verbindungsstraße Jerusalem – Ramlah zu liegen.[8] Der bedeutendste Fall eines Umbaus von einem Heiligtum stellt die Grabeskirche in Jerusalem dar. Der Kirchenbau Konstantins des Großen aus dem 4. Jahrhundert hatte dabei schon mehrere gravierende Veränderungen durchgemacht. Dem ursprünglich vielgliedrigen und komplexen Bau aus Atrium, Basilika, Innenhof mit Kalvarienberg, Rotunde mit Grab und seitlich angebauten Bereichen für ein Baptisterium und den

Patriarchenpalast war übel mitgespielt worden. Bei der arabischen Eroberung 638 n. Chr. hatte er wohl einen Teil seiner kostbaren Einrichtung und Ausstattung verloren, 1009 befahl Kalif al-Hakim in einem Anfall geistiger Umnachtung die Zerstörung der Grabeskirche, was auch tatsächlich geschah. Doch kurze Zeit darauf gestattete er den Wiederaufbau, der nun mit finanzieller, materieller und logistischer Hilfe vom byzantinischen Kaiser in die Hand genommen wurde. Die um 1040/50 fertig gestellte Kirche war in ihren Ausmaßen gegenüber früher stark reduziert, entscheidende Bauteile wie die Rotunde blieben erhalten und gleichzeitig waren Seitenkapellen



Abb.13 Ein Kapitell aus der Kirche der Verkündigung an Maria in Nazareth (Foto: Jürgen Krüger, 1998).

für inzwischen in die Grabeskirche geflüchtete bzw. gerettete Reliquien eingerichtet worden. Der wichtigste Umbau betraf die Grabrotunde: Durch Hinzufügung einer großen Apsis war aus ihr nun eine Rundkirche mit Hauptaltar geworden.
Dieser funktionsfähige Neubau, den die Kreuzfahrer bei der Eroberung 1099 vorfanden und in dem sie sogleich die ersten Siegesfeiern ausrichteten, genügte ihren An-



Abb.14 Ein Kapitell aus der Kirche der Verkündigung an Maria in Nazareth (Foto: Jürgen Krüger, 1998).

sprüchen freilich nicht. Mehrere Gründe haben einen weiteren Umbau bewirkt, der, abgesehen von verschiedenen Zerstörungen, das Aussehen der Grabeskirche bis heute prägt und ca. zwischen 1114 und 1160 ausgeführt wurde (das Weihedatum selbst ist nicht überliefert). Zur Betreuung der Altarstellen und lateinischen Gottesdienste wurden die Augustinerchorherren berufen. Für sie wurden – allerdings erst nachdem ihnen im Jahr 1114 die Klausur vorgeschrieben worden war – Klausurgebäude nötig, d.h. ein Kreuzgang, ein gemeinsamer Schlafsaal und ein Refektorium. Den Augustinerchorherren genügte ferner der byzantinische Hochchor nicht mehr. In einer Zeit, in der in Westeuropa immer aufwendigere Chorlösungen realisiert



Abb.15 Ein Kapitell aus der Kirche der Verkündigung an Maria in Nazareth (Foto: Jürgen Krüger, 1998).

wurden (man denke etwa an die Kölner romanischen Kirchen), musste für die vornehmste Kirche der Christenheit ebenfalls eine andere Lösung gefunden werden. Die byzantinische Apsis wurde abgerissen und an ihrer Statt ein Chorumgang mit Kapellenkranz an die Rotunde angesetzt, ein Kapellenkranz, wie er seit kurzem das Markenzeichen der großen Wallfahrtskirchen entlang des Weges nach Santiago de Compostela war.

Der Plan einer solchen Wallfahrtskirche – Querhaus, Hochchor mit Umgang und Kapellenkranz – ist deutlich im Grundriss ablesbar, jedoch hier merkwürdig verstümmelt. Es bleibt die Frage, ob ein ursprünglich größerer Plan nur teilweise ausgeführt und nach welchen Kriterien der Neubau durchgeführt worden ist. Eine genaue Analyse ergibt, dass der Neubau des Chores zwar die frische byzantinische Bausubstanz fast vollständig eliminiert hat, aber gleichzeitig den Altbau, d.h. den konstantinischen Urbau, weitestmöglich geschont hat. Der Kalvarienberg wurde nun als doppelstöckige Kapelle eingerichtet. Der alte Innenhof blieb mit einigen seiner typischen Merkmale, den Doppelsäulen etwa, noch recht genau nachvollziehbar. Deutlich ist das Bestreben zu spüren, mit der Bausubstanz desto penibler umzugehen, je näher man sich an heiligen Orten befindet. Die Heiligtümer selbst – Kalvarienberg und Heiliges Grab – bleiben in ihrer Substanz erhalten, andere Teile sind behutsam eingefügt. Der „fragmentarische" Wallfahrtskirchenplan entpuppt sich so als absichtsvoll ausgeführter Teilbau.

Dies lässt sich gut an Einzelheiten ablesen, etwa in der Golgathakapelle: Die römische Apsiskalotte wird von der byzantinischen Apsis umschlossen, vor dieser wiederum setzen die Steinquader des kreuzfahrerzeitlichen Gewölbes an. Aus solchen Detailbeobachtungen, die sich an mehreren Stellen innerhalb der Grabeskirche machen lassen, kann geschlossen werden, dass über die ausgeführten Teile hinaus keine weiteren Bauteile einer Wallfahrtskirche „à la compostellana" geplant waren. Insbesondere die Rotunde sollte nicht durch ein Langhaus ersetzt werden, die Rotunde mit dem Grab in der Mitte ersetzte es vielmehr als zweiter Brennpunkt innerhalb der Anlage.

Das führt zu der Frage nach der eigentlichen Konzeption des Neubaus der Grabeskirche. In der Compostellaner Lösung war die Krypta unter dem Hochchor der Ort der verehrten Reliquien, der Hochchor darüber der Sitz der Kleriker, eine Lösung, die auf den entsprechenden Chorumbau von Sankt Peter in Rom unter Papst Gregor dem Großen um 600 zurückgeht. In Jerusalem wurde ein anderer Weg gewählt: Heiliges Grab und Hochchor liegen auf einer Achse hintereinander, nicht übereinander. Dies hängt zweifellos mit der besonderen Rolle des Grabes zusammen, das nicht in einer Krypta verschwinden durfte. Grab und Kalvarienberg sind authentische Stellen der Verehrung, an die Stelle der (verständlicherweise nicht vorhandenen) Reliquien rückt der Ort selbst, der deswegen um keinen Preis aufgegeben werden darf und bis heute genau so existiert. Der heutige Ort des Heiligen Grabes ist identisch mit dem des 4. und 11. Jahrhunderts, wenn auch das Grab selbst seitdem mehrmals neu gebaut wurde (werden musste).[9]

Die spezifische Religiosität der Kreuzfahrer, die sich merklich von der früherer Generationen und der der Byzantiner unterschied, wertete bestimmte Kirchen auf. Dank der besonders starken hochmittelalterlichen Marienverehrung (vgl. Sankt Anna) wurde nun auch die Kirche der Verkündigung an Maria in Nazareth, die bereits seit



Abb.16 Säulenenden in der Burgmauer von Byblos (Foto: Jürgen Krüger, 1998).

der byzantinischen Zeit bestanden hatte, in wesentlich vergrößerter Form neu errichtet. Dieser Bau, der offensichtlich wegen der dramatischen Ereignisse ganz in der Nähe – 1187 die Schlacht bei den Hörnern von Hattin – nicht zu Ende geführt wurde, gehört zu den größten Kirchen des Nahen Ostens überhaupt. Die moderne Kirche der 1960er Jahre vermittelt mit ihren Dimensionen einen Eindruck der mittelalterlichen Kirche. In einem unterirdischen Raum wurde Anfang des 20. Jahrhunderts eine Reihe von achteckigen Kapitellen gefunden, die – damals rechtzeitig in



Abb.17 Umgearbeitetes Kapitell in der Grabeskirche (Foto: Jürgen Krüger, 2000).

Sicherheit gebracht – nie an die für sie geplante Stelle gelangt sind. Ihre Struktur und Ritzspuren auf Ober- und Unterseite lassen darauf schließen, dass sie zu einem viereckigen, quadratischen Ziborium gehört hätten, das höchstwahrscheinlich über dem höhlenartigen Haus der Maria angebracht war, das sich im Seitenschiff der Kirche befand. Das Ziborium erweist sich dabei als eine Leitform der kreuzfahrerzeitlichen Bauten im Heiligen Land, eine Form, die im Abendland für Altäre reserviert war und nun den Charakter des Hinweises auf Heilige Stätten angenommen hatte, in Nazareth, in der Grabeskirche und vielleicht auch andernorts.[10]
Es mag der Eindruck entstehen, als ob die Sakralarchitektur stark, fast einseitig von abendländischen Vorstellungen geprägt wäre und westliche Architekturmodelle im Heiligen Land eingeführt wurden. Dieser Eindruck wird vor allem durch den fragmentarischen Bestand an Bauwerken hervorgerufen. Es muss jedoch eine Vielzahl von einheimischen Baumeistern und Handwerkern gegeben haben, die auch für die Großprojekte der Kreuzfahrer hinzugezogen wurden. Besonders die Armenier bildeten eine relativ starke Gruppe, deren Bauten in Jerusalem heute noch zu sehen sind, und die wir auch an der Helenakapelle der Grabeskirche wieder antreffen. An der zentralen Kuppel dieser Kapelle ist eine ganze Reihe von armenischen Steinmetzzeichen zu beobachten. Armenische Architektur in Jerusalem zeichnet sich vor allem durch zentralisierende Kuppelbauten und phantasievolle Turmbekrönungen aus, Elemente, die im zeitgleichen romanischen Kirchenbau kaum anzutreffen sind.
Eine weitere wichtige Gruppe von Bauten bilden die Sozialeinrichtungen, womit im Wesentlichen die Hospitäler gemeint sind. Im westlichen Europa gab es zur Zeit der Kreuzzüge noch kein weit entwickeltes Hospitalwesen. Hospitäler waren meist bescheidene Bauten und auf die Klöster beschränkt. Ganz anders stand es im öst-



Abb.18 Detail der Fassade der Grabeskirche (Foto: Jürgen Krüger, 1995).

lichen Mittelmeerraum. Byzanz verfügte über eine lange Tradition im Hospitalbau, ebenso der Islam. Gerade in der Mitte des 12. Jahrhunderts wurden in Konstantinopel und Damaskus Hospitäler errichtet, die zu den modernsten ihrer Zeit zählten, was Größe und Ausstattung mit Ärzten angeht. Für die Kreuzfahrer wuchs die Aufgabe der Pflege bedürftiger oder kranker Mitstreiter und Pilger stetig an. Unter den Kreuzrittern widmeten sich deswegen mehrere Orden ganz oder teilweise der Krankenpflege, unter ihnen besonders der Johanniterorden und der Deutsche Orden. Erste Hospitäler entwickelten sich in Jerusalem, dann in Akkon und andernorts. Durch die weltumspannende Organisation der Ritterorden wurden die Hospitäler auch im Westen heimisch, noch bevor dort mit den Heilig-Geist-Spitälern besonders in den aufblühenden Städten des 12. und 13. Jahrhunderts eigene Hospitalorganisationen entstanden.
Aufgabe der Hospitäler war weniger eine medizinische Versorgung im heutigen Sinne, sondern mehr die Pflege und Fürsorge für Gebrechliche und Mittellose einschließlich der Sorge um ihre Bestattung. Das größte Hospital seiner Art war wohl das des Johanniterordens in Jerusalem, das aus mehreren Hallentrakten und Klosterkirchen bestand und von der Grundfläche her größer war als der benachbarte Komplex der Grabeskirche. Hospitalordnungen verraten schon viel über einen recht differenzierten Betrieb: Männer- und Frauentrakte, Essensvorschriften und Medikamente, ärztliche Visiten und seelsorgerische Betreuung für etliche hundert betreute Personen erforderten eine ausgeklügelte Logistik. Inwieweit in diesem Fall konkrete Verbindungen zu den zeitgleichen byzantinischen und islamischen Hospitälern existierten, ist noch nicht genauer untersucht wurden. Klar ist nur, dass die Johanniter in Europa, wo sie zahlreiche Niederlassungen besaßen, Hospitäler einrichteten. Man meint auch zu wissen, was sie von ihrer Einrichtung her eint: Ihre zweistöckige Anlage – unten Kirche, oben Krankensaal, beide durch Hörkanäle miteinander verbunden – soll von dem doppelstöckigen (und namengebenden) Johanneskloster in Jerusalem herrühren.[11]

3. Detailfragen

Waren bisher übergreifende Beobachtungen gemacht worden, so sollen nun noch einige Detailfragen angesprochen werden. Denn in spezifischen Phänomenen ist ein Problem oft leichter zu erfassen. Das erste betrifft die Verwendung von Spolien, das zweite die Frage nach Künstlerpersönlichkeiten.
Die Fragestellung nach dem möglicherweise ideologischen Sinn der Wiederverwendung von Baumaterial – meist als *Spolien* bezeichnet - ist in den letzten Jahrzehnten verstärkt in den Blick genommen worden.[12] Dabei ist jedoch mit größter Vorsicht vorzugehen und zu argumentieren. Denn nichts liegt zunächst näher als in der Nähe einer Baustelle vorhandenes und brauchbares Material wieder zu verwenden. Ein nicht mehr genutztes Bauwerk ist oft leichter zu spoliieren als neues Baumaterial von weit her zu holen. Die intensive Bautätigkeit am östlichen Mittelmeerrand in der Antike bildete also ein natürliches Reservoir für das mittelalterliche Bauschaffen, und die gleichzeitige Materialarmut in dieser Region förderte den Vorgang der Wiederverwendung antiken Materials. Einige markante Fälle, die einen bewussten Umgang nahe legen, seien kurz vorgestellt.



Abb.19 Detail der Fassade der Grabeskirche (Foto: Jürgen Krüger, 1995).

An zahlreichen Burgen des 12. Jahrhunderts fällt die fast übermäßige Zweitverwendung von antiken Säulen auf. Entgegen ihrer ursprünglichen Aufgabe wurden sie jedoch nicht als Stützen an herausragenden Stellen verwendet, sondern liegend in die dicken Umfassungsmauern eingebaut. Die monolithischen, mehrere Meter hohen Säulen aus hartem Gestein zu verwenden, war schon allein vom Material her sehr ökonomisch gedacht. Außerdem sind die liegenden Säulen auch perfekte überdimensionale Querbinder, verbinden die äußere und innere Mauerschale und geben der Mauer dadurch einen soliden Halt. Über diese technischen Aspekte hinaus vermitteln die Säulen jedoch noch weitere Sachverhalte: Jedermann, ob Freund, ob Feind, kennt Säulen und ihre Größe aus der Anschauung. Allein der Blick auf das Säulenende, das in der Mauer steckt, suggeriert eine mächtige Mauer, so dick, dass eine ganze Säule quer darin Platz hat. Es ist also ein Zeichen für die Wehrhaftigkeit der Burg. Als ein solches Zeichen verselbständigt sich das Motiv: Wir begegnen ihm später z.B. an den Stadttoren von Jerusalem wieder, wo kreisrunde Steine die Stadtmauer seitlich der Portale flankieren. Die ursprüngliche Funktion ist freilich verschwunden und nur die dekorative übrig geblieben.[13]
Besonders beliebt war die Wiederverwendung von Kapitellen. Diese waren im Regelfall besonders aufwendig ausgearbeitet, sie zu übernehmen bedeutete also eine besondere Arbeitsersparnis. Nicht in jeder Epoche gab es eine solche Bereitschaft, ältere Kapitelle in den eigenen Bauwerken wieder zu verwenden. In der Romanik ist die Bereitschaft, antike Kapitelle zu übernehmen, relativ groß, wohl weil die römische und die romanische Architektursprache eine gewisse Verwandtschaft aufweisen. Solche wieder verwendeten Kapitelle sind etwa die im Abendmahlssaal in Jerusalem. Nachdem die Wiederverwendung also relativ häufig anzutreffen ist und immer wieder behandelt wird, ist ein anderer Fall vielleicht interessanter: die bewusste Missachtung des antiken Kapitellkörpers. Im Bereich der Grabeskirche befindet sich ein solches antikes Kapitell (es ist anzunehmen, dass es mehrere von dieser Sorte gab), das für den Glockenturm vorgesehen war. Jedoch war hier – um 1160/70 – die frühgotische Formensprache gefragt, weswegen das Kapitell so eingebaut wurde, dass die antike Seite nicht mehr sichtbar war und die dem Betrachter zugewandte Seite neuen frühgotischen Knospenkapitellschmuck erhalten konnte.[14]
Überhaupt stellt die Grabeskirche die höchsten Anforderungen, was die Interpretation der Architekturbefunde angeht. Sind schon die einzelnen Bauteile – unter ihnen Rotunde, Kalvarienberg, Hochchor mit Kapellenkranz – ineinander verzahnt, und die vielen verschiedenen Bauphasen und Restaurierungen nur äußerst schwer voneinander zu trennen, so verkompliziert sich der Sachverhalt an der heutigen Fassade nochmals. Diese steht tatsächlich an einer Stelle, an der man eine Mauer der konstantinischen Anlage erwarten würde, präsentiert sich aber mit einem frühgotischen Doppelportal. Die architektonische Dekoration wiederum ist in einem so intensiv antikischen Geist gehalten, dass die Frage, wann einzelne Zierteile entstanden sind, lange widersprüchlich beantwortet wurde. Die „windbewegten Kapitelle", der plastische Fries und andere Teile lassen Bauten wie das Simeonskloster – Qalat Siman – nahe Antiochia wieder lebendig werden. Nur wenige Details wie die Ansichtigkeit der Kapitelle verraten, dass die Fassade doch ein Produkt des 12. Jahrhunderts sein muss. Damit gehört die Fassade der Grabeskirche zu den

Bauten der so genannten Protorenaissance, wie ähnliche Bauten in Florenz oder in der Provence. Während in den europäischen Regionen jedoch die stilistischen Vorbilder in der klassischen römischen Antike zu suchen sind, referiert die Dekoration der Grabeskirche spätantike – genauer frühchristliche – Bauten im Nahen Osten,



Abb.20 Nachbau des Heiligen Grabes bei Görlitz (Foto: Jürgen Krüger, 2004).

entwickelt also ein spezifisches Gespür für die christliche Architektur der Region. Damit wird der Boden einer westeuropäisch zentrierten Architektursprache endgültig verlassen.[15]
Mehr und mehr wird bewusst, dass es im Heiligen Land auch eigene Traditionen und eigene Künstler gegeben hat. Lediglich in den Quellen sind sie schwer zu fassen. Namentlich bekannt ist z.B. der Mosaizist der Geburtskirche in Bethlehem, der sich in einer Inschrift als „Mönch, Maler und Mosaizist Ephraim" bezeichnet und für die Mosaiken des Langhauses verantwortlich war.[16]
Daneben muss es aber auch Künstlerwanderungen von Europa nach Palästina gegeben haben. Der spektakulärste Fall ist wohl der Bildhauer, der die Kapitelle von Nazareth geschaffen hat. Wir können ihn zwar nicht mit Namen benennen, können aber seine Spur verfolgen. Die Kirche von Saint-Martin in Plaimpied in der Nähe von Bourges besitzt an ihren Langhausstützen ein sehr ähnlich geformtes Kapitell und eine nicht datierte Grabplatte im südlichen Seitenschiff. Ferner nehmen zwei Kapitelle der Grabeskirche diese Formen wieder auf. Gewisse Ähnlichkeiten bestehen zu weiteren Kirchen im Rhone-Tal und in Oberitalien. Anonyme Bauskulptur einer einzigen Hand zuzuschreiben, ist immer mit Vorsicht durchzuführen. Der Kernbestand, den diese drei Orte bieten, ist jedoch so eng miteinander verwandt und gleichzeitig so originell, dass nur wenige Zweifel bleiben, dass allenfalls an einen Werkstattzusammenhang zu denken ist, was in unserem Falle für die Argumentation auch reichen würde. Eine andere Frage bezieht sich auf die zeitliche Anordnung der Stücke. Dass die Kapitelle in Nazareth um 1187 geschaffen wurden, kann mit großer Sicherheit erschlossen werden. Aus dem Bauzusammenhang der Grabeskirche ergibt sich, dass die dortigen Kapitelle etwas früher anzusetzen sind, so dass gefolgert werden kann, dass der Bildhauer von Plaimpied ins Heilige Land kam. Dies stimmt auch mit der Baugeschichte der französischen Kirche gut überein. Die Möglichkeit, dass der Bildhauer als „Rückkehrer" aus dem Heiligen Land in Plaimpied um 1190 arbeitete, ist aus chronologischen Gründen auszuschließen.[17]

4. Rückwirkungen auf die europäische Baukunst

Es bleibt die Frage, inwieweit es überhaupt Rückwirkungen auf die europäische Baukunst gegeben hat. Die Antwort muss zumindest unter zwei Aspekten gesehen werden, dem der militärischen und dem der sakralen Architektur.
Was den Burgenbau angeht, haben die Kreuzzüge sicher in Europa einen enormen Schub an Bauentwicklung ausgelöst. Im Orient wurden neue Kriegstechniken entwickelt, die zum Teil auch in Europa übernommen wurden. Größe und Ausstattung von Burgen profitierten von den Orienterfahrungen. Dazu kamen technische Errungenschaften: Systeme der Wasserversorgung und Energiegewinnung wurden in Europa eingeführt, die nicht einfach kopiert, aber in ihren wesentlichen Ideen übernommen wurden. Das raffinierte Wasserversorgungssystem von Castel del Monte ist ohne Vorbilder im Vorderen Orient undenkbar, ebenso wie Verbesserungen der Mühlentechnik zur Zeit der Kreuzzüge nach Westeuropa gelangten.[18]
Der Einfluss auf die europäische Sakralarchitektur erfolgte auf einem ganz anderen Weg, nicht so systematisch wie es Militär und Technik erforderten. Es waren vor allem die pilgernden Kreuzfahrer, die in ihre Heimat ein Stück Erinnerung an das



Abb.21 Doppelstöckige Kalvarienbergkapelle in Görlitz und Salbstein mit Schutzbau im Vordergrund (Foto: Jürgen Krüger, 2003).

Heilige Land mitnehmen wollten. Aus verschiedenen Motiven, die hier weder alle aufgeführt noch analysiert werden können, wurden Bauten des Heiligen Landes in Europa reproduziert. Als Auftraggeber fungierten Bischöfe und Äbte, Herzöge und Könige, Bürger und Ritter. Grundsätzlich schien es möglich, jede der Heiligen Stätten zu reproduzieren, ob die Kirche von Bethlehem, das Heilige Grab oder den Kalvarienberg. Eine von ihnen soll sogar ganz nach Europa geflüchtet worden sein, die *casa santa* von Nazareth. Die Legende will, dass das Haus der Maria im Jahr 1291, dem Jahr der Eroberung von Akkon, von Nazareth zunächst nach Dalmatien und dann weiter nach Loreto in den Marken getragen wurde. Von dort wurden dann weitere Nachbauten verbreitet.

Das bei weitem beliebteste Stück war das Heilige Grab selbst. Der Wert der Kopien liegt zunächst darin, dass sie es uns zusammen mit den Pilgerberichten und einigen figürlichen Darstellungen ermöglichen, das originale Heilige Grab, welches im 16. Jahrhundert durch einen Neubau ersetzt worden ist, in wesentlichen Zügen zu rekonstruieren. Dieses mittelalterliche Grabhaus des 11. Jahrhunderts war über einem Felsenkern, dem Rest des ursprünglichen Grabes, errichtet worden. Marmorplatten sicherten den letzten Rest und erlaubten gleichzeitig, durch kreisrunde Öffnungen hineinzufassen und sich selbst vom felsigen Urgrund zu überzeugen (so in Eichstätt zu sehen). Später wurde der Grabkasten im Innern zu einem Altartisch umgebaut, die Löcher verschwanden (so in Görlitz zu sehen).

Jede Epoche hatte ihre eigenen Vorlieben. Am Ende des 15. Jahrhunderts ging es um die Kreuzwege in Nachahmung der Via Dolorosa. Jedes Mal wurde ein Verehrungspunkt in Europa geschaffen, der dem Gläubigen die Fernwallfahrt ersparte und ein Ziel im Nahbereich eröffnete, neue Formen der Liturgie und privaten Andacht.[19]

Die meisten der Nachbauten waren in liturgische oder private Andachtsformen eingebunden. Eine weitere Monumentengruppe hat sich in der Wormser Umgebung erhalten, die sogenannten „Sarazenentürme". An einigen Kirchen, ausgehend von Sankt Paul in Worms, wurden Türme – meist in der Rolle als Fassadentürme – angebaut, die der Überlieferung nach mit heimkehrenden Kreuzrittern in Zusammenhang gebracht wurden. Die Türme besitzen besonders phantasievolle Turmkronen, die nicht innerhalb der romanischen Baukunst entwickelt worden sein können, ein orientalisches Vorbild ist nahe liegend. Wegen der spärlichen Quellen war ihre Datierung schon immer umstritten. Nur, von welchem Kreuzzug kehrten die Krieger heim? Vom Zweiten Kreuzzug 1149? Vom Dritten, der mit dem Tod Barbarossas im Sande verlief? Jüngste dendrochronologische Untersuchungen an wenigen Holzbalken, die im Innern der Türme gefunden wurden, legen eine Datierung dieser ganzen Turmgruppe in die Jahre kurz nach 1100 nahe. Die Überraschung war perfekt: Wenn diese Türme von heimkehrenden Kreuzrittern – etwa in Erfüllung eines Gelübdes für glückliche Heimkehr – gestiftet worden waren, würde dies bedeuten, dass eine beträchtliche Zahl der Wormser Ritterschaft am Ersten Kreuzzug teilgenommen hat, was bislang vollkommen unbekannt war. Doch stimmen die Befunde wirklich? Die stilistischen Anhaltspunkte weisen kaum in eine solch frühe Erbauungszeit. Die kunsthistorischen Analysemethoden wurden in der genannten Untersuchung leider zu wenig angewendet, als dass man wirklich von Endergebnissen reden könnte. Mit Spannung wird man auf weitere Ergebnisse warten, um dem Rätsel der Heidentürme näher zu kommen.[20]



Abb.22 Der Kirchturm von Dittelsheim (Foto: Jürgen Krüger, 1998).

Anmerkungen:

1 Für die Forschungsgeschichte sind folgende Werke besonders zu nennen: Titus Tobler, Bibliographia Geographica Palaestinae. Kritische Uebersicht gedruckter und ungedruckter Beschreibungen der Reisen ins Heilige Land, 1867, ND Amsterdam 1964; Reinhold Röhricht, Bibliotheca Geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichnis der von 333 bis 1878 verfaßten Literatur über das Heilige Land, verm. Neuausgabe von David H. K. Amiran, London 1963 (ND London 1989, 1. Aufl. 1890); Melchior de Vogüé, Les Églises de la Terre Sainte, Paris 1860; Gustaf Dalman, Das Grab Christi in Deutschland, Leipzig 1922; Thomas Lawrence, Crusader Castles. The Influence of the Crusades on European Military Architecture to the End of the Twelth Century, Oxford 1936 (ND Oxford 1988); Haim Goren, „Zieht hin und erforscht das Land". Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert, Göttingen 2003. Die Forschungsgeschichte ist in Kürze zusammengefasst in Jürgen Krüger, Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte - Gestalt – Bedeutung, Regensburg 2000, S. 13-24. Das ganze Buch von Goren ist der Forschungsgeschichte des 19. Jahrhunderts gewidmet.

2 Camille Enlart, Les Monuments des Croisés dans le Royaume de Jérusalem. Architecture religieuse et civile, 2 Text- und 2 Atlasbände, Paris 1925-1928; Paul Deschamps, Le Crac des Chevaliers (Les Châteaux des Croisés en Terre Sainte, 1); Text- m. Tafbd. Paris 1934; ders. Romanik im Heiligen Land. Burgen und Kirchen der Kreuzfahrer, Würzburg 1992; das Zitat erstmals in der französischen Originalausgabe von 1964.

3 Exemplarisch aus der großen Anzahl neuerer Literatur: Helmut Buschhausen, Die süditalienische Bauplastik im Königreich Jerusalem von König Wilhelm II. bis Kaiser Friedrich II., Wien 1978; Denys Pringle, The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus. Bd. I: A-K, Bd. II: L-Z, Cambridge 1993, 1998. In jüngerer Zeit ist der Anteil der israelischen Forschung stark angewachsen, historisch wie kunsthistorisch.

4 Literatur zum Burgenbau einführend Denys Pringle, Secular Buildings in the Crusader Kingdom of Jerusalem. An archaeological gazetteer, Cambridge 1997; Wolfgang Müller-Wiener, Burgen der Kreuzritter im Heiligen Land, auf Zypern und in der Ägäis, München 1966; Thomas Biller, Die Johanniterburg Belvoir am Jordan, in *architectura* 19, 1989, S. 105-136; Elmar Altwasser, Der romanische Palas der

Wartburg; Regensburg 2000; Thomas Biller, Der Crac des Chevaliers - neue Forschungen, in *Château Gaillard* 20, 2000 (2002); S. 51-56.

[5] Zu den Siedlungen vgl. Ronnie Ellenblum, Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem, Cambridge 1998, speziell S. 86-94; Adrian Boas, Crusader Archaeology. The Material Culture of the Latin East, London 1999; ders., Jerusalem in the Time of the Crusades. Society, landscape and art in the Holy City under Frankish Rule, London 2001. Im Fall Qubeibes ist es interessant anzumerken, dass die Siedlung sogar von den Franziskanern selbst während des Zweiten Weltkriegs ausgegraben wurde. Jedoch sind die Fragestellungen nach Siedlungsgeschichte erst in jüngerer Zeit ernst genommen worden.

[6] Der kreuzfahrerzeitliche Bau von Sankt Anna ist noch nicht gut untersucht. Die Datierungen schwanken aufgrund der unterschiedlichen Interpretation der erzählenden Quellen zwischen dem Anfang des 12. Jahrhunderts (so Klaus Bieberstein und Hanswulf Bloedhorn, Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients (TAVO), Reihe B, 100, 3 Bde., Wiesbaden 1994, dazu Karten TAVO B.IV.7, 1994, hier Bd. 3, S. 170-173) und 1144 (so Boas, Crusader Archaeology (wie Anm. 5), S. 132 und Deschamps, Romanik im Heiligen Land (wie Anm. 2), S. 197), als Judith, die Tochter König Balduins, im hier eingerichteten Kloster starb. Das letztere Datum hat m. E. mehr Wahrscheinlichkeit für sich.

[7] Zur Herrichtung von Grabmälern bzw. Kenotaphen durch die Kreuzfahrer vgl. Krüger, Die Grabeskirche zu Jerusalem (wie Anm. 1), S. 134-136. Zum Grab Davids und dem Abendmahlssaal vgl. Jürgen Krüger, Der Abendmahlssaal in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge, in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 92, 1997, S. 229-247.

[8] Die Emmaus-Literatur ist äußerst umfangreich. Der größte Teil beschäftigt sich jedoch mit der Identifizierung des antiken Emmaus. Für das mittelalterliche Emmaus vgl. vor allem Michael Ehrlich, The Identification of Emmaus with Abu Gosh in the Crusader Period Reconsidered, in *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 112, 1996, S. 165-169; Denys Pringle, The Churches of the Crusader Kingdom (wie Anm. 3), S. 7-17, Bd. 2, Cambridge 1998, S. 5-9; Gustav Kühnel, Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem, Berlin 1988, S. 149-151.

[9] Robert Ousterhout, Rebuilding the Temple. Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre, in *Journal of the Society of Architectural Historians* 48, 1989, S. 66-78; ders., Architecture as Relic and the Construction of Sanctity. The Stones of the Holy Sepulchre, in *Journal of the Society of Architectural Historians* 62, 2003, S. 4-23; Krüger, Die Grabeskirche zu Jerusalem (wie Anm. 1), S. 83-153 und S. 223-228.

[10] Die Kapitelle von Nazareth waren wegen ihrer Form und Funktion Gegenstand wissenschaftlicher Diskussionen; vgl. besonders Jaroslav Folda, The Nazareth Capitals and the Crusader Shrine of the Annunciation, University Park 1986 und Jürgen Krüger, I capitelli di Nazareth: una nuova proposta di ricostruzione, in: Il cammino di Gerusalemme. Atti del II Convegno Internazionale di Studio (Bari-Brindisi-Trani, 18-22 maggio 1999), hrsg. von Maria Stella Calò Mariani, Bari 2002, S. 223-232 (mit älterer Literatur).

[11] Der Johanniterorden, auch Malteserorden nach seinem späteren Domizil, hat eine überreiche Literatur gefunden. Zusammenfassend vgl. Adam Wienand (Hrsg.), Der Johanniterorden, der Malteserorden. Der ritterliche Orden des hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem. Seine Geschichte, seine Aufgaben, 3. überarb. Aufl. Köln 1988. Die doppelstöckige Anlage ist gut nachzuvollziehen z.B. in den Niederlassungen in Genua, S. Giovanni di Pré, und in Niederweisel, nördlich von Frankfurt a. M.

[12] Den grundlegenden Ansatz lieferte Arnold Esch, Spolien. Zur Wiederverwendung antiker Baustücke und Skulpturen im mittelalterlichen Italien, in *Archiv für Kulturgeschichte* 51, 1969, S. 1-64.

[13] Zur dekorativen Verwendung im osmanischen Jerusalem vgl. Sylvia Auld, The jewelled surface. Architectural decoration of Jerusalem in the age of Süleyman-Qanuni, in Bianca Kühnel (Hrsg.), The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art, Jerusalem 1998, S. 467-479.

[14] Vgl. Krüger, Die Grabeskirche zu Jerusalem (wie Anm. 1), S. 97.

[15] Zur Fassade vgl. Krüger ebend. S. 111-117.

[16] Zur Malerei im Königreich vgl. grundlegend Gustav Kühnel, Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem, Berlin 1988.

[17] Krüger, I capitelli di Nazareth (wie Anm. 10), mit Literatur. Die These, die Abfolge der Kapitelle umzudrehen und das Stück in Plaimpied an den Schluss zu setzen, erscheint abwegig, denn dann hätte dort in einem fertigen Bau mit Jahrzehnten Verzögerung ein einzelnes Kapitell ausgewechselt wor-

den sein müssen. Dafür fehlt jeder Anhaltspunkt. Diese These, jüngst artikuliert, würde die gesamte Bewertung der Baukunst im Heiligen Land auf den Kopf stellen: Sie würde bedeuten, dass ein reifer Meister Palästina (nach Aufträgen in Nazareth und Jerusalem) verlassen hätte, um in Frankreich weiter zu arbeiten. Aus chronologischen Gründen ist diese These nicht zu rechtfertigen.

18 Zu Castel del Monte vgl. Wulf Schirmer, Castel del Monte. Forschungsergebnisse der Jahre 1990 bis 1996, Mainz 2000, mit Literatur. Zur Mühlentechnik vgl. Dietrich Lohrmann, Technischer Austausch zwischen Ost und West zur Zeit der Kreuzzüge, in *Archiv für Kulturgeschichte* 82, 2000, S. 319-340.

19 Eine Übersicht über alle Formen der verehrenden Nachahmung ist noch nicht möglich. Der Autor arbeitet an einer Zusammenschau. Zum Heiligen Grab vgl. die gründliche, aber nicht erschöpfende Studie von Martin Biddle, Das Grab Christi. Neutestamentliche Quellen, historische und archäologische Forschungen, überraschende Erkenntnisse, Gießen 1998.

20 Zu den rheinhessischen Kirchtürmen vgl. die bisherigen Ansichten bei Hartmut Hofrichter, Steinerne Kirchturmbekrönungen in der ehemaligen Diözese Worms, Eltville 1984; vgl. die neuen Ergebnisse bei Hans-Jürgen Kotzur, Das Rätsel der rheinhessischen „Heidentürme“, Mainz 2003.

Exportkunst im Zeitalter der Massenproduktion
Überlegungen zur Ästhetik islamischer 'Luxusobjekte' zur Zeit der Kreuzzüge

Avinoam Shalem

Es ist allgemein bekannt, dass sich das Handelssystem im Mediterraneum mit der Errichtung der Kreuzfahrerstaaten in der Levante gründlich gewandelt hat. Die Routen der Karawanen, die Zentren des Handels, das Tempo des Handels und des Handelsverkehrs, auch die Menge der Handelsware haben sich geändert. Abgesehen von den Verschiebungen in der Seehegemonie, dem Niedergang von Salerno und Amalfi und dem Aufstieg der norditalienischen Städte Genua und Pisa, bestand der Hauptunterschied zu vorher darin, dass jetzt Christen das Monopol in den levanti-

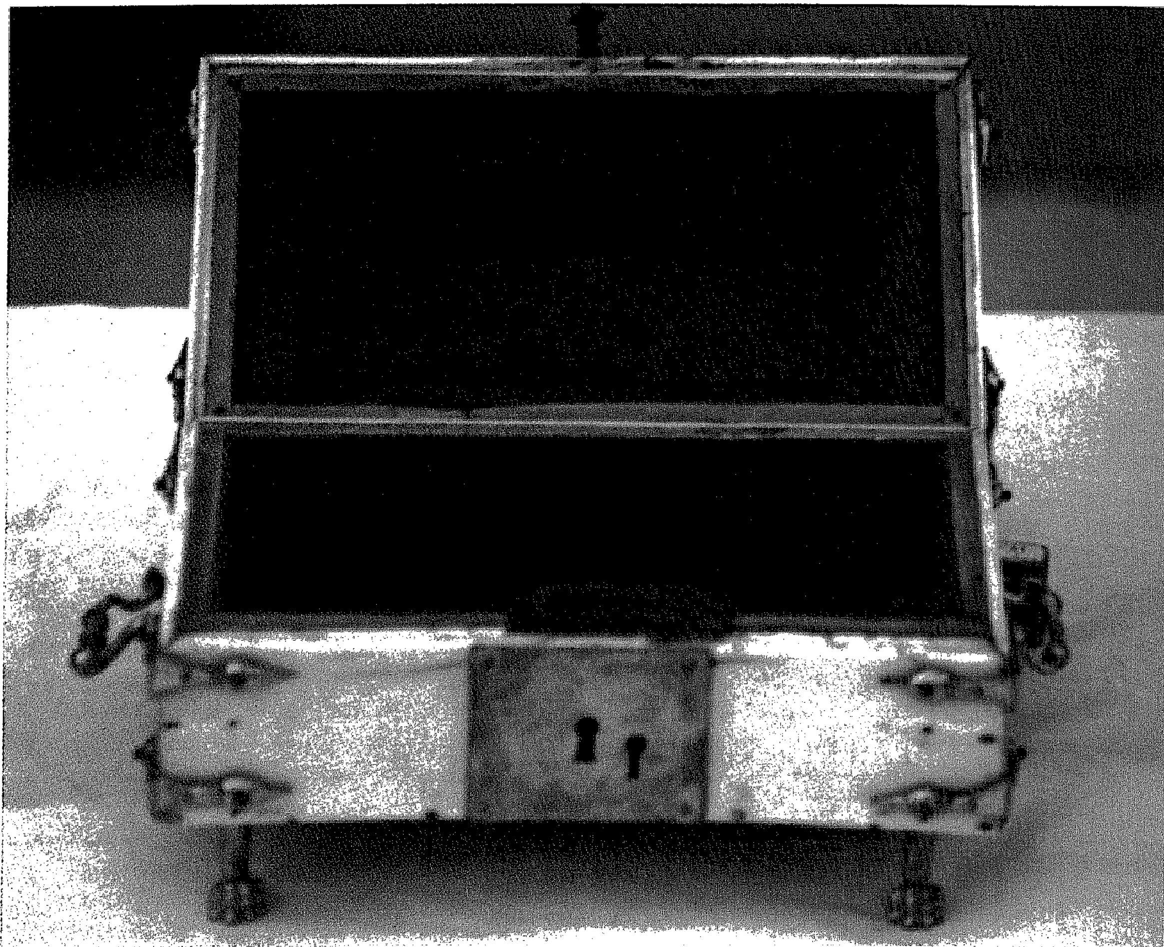


Abb.1 Bemaltes Elfenbein, wahrscheinlich Sizilien, 12.-13. Jahrhundert. Bayerisches Nationalmuseum, München (MA 3063). (Foto: Shalem).

nischen Häfen Syriens und Palästinas innehatten.[1] Diese neue Situation verschaffte dem lateinischen Westen einen unmittelbaren Zugang zum gesamten Vorderen Orient. Auch wenn es mit dem Handel zwischen Europa und dem fatimidischen Ägypten, der im 10. und im 11. Jahrhundert geblüht hatte, nicht mehr zum Besten stand, eröffneten sich nun ganz neue Möglichkeiten. Von großer Bedeutung war die Schlüsselrolle, die – besonders in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts – Palermo im Zuge der Konsolidierung der normannischen Herrschaft über Sizilien und Teile Süditaliens zufiel. Die geographische Lage Siziliens im Herzen des Mediterraneums und die neue politische Situation, dank derer sich Kreuzfahrer, Pilger und Händler aus dem Westen größerer Bewegungsfreiheit in beide Richtungen – von West nach Ost und von Ost nach West – erfreuten, verliehen Palermo diese vitale Rolle; die Stadt wurde zu einem zentralen Ort auf den zahlreichen Schiffsrouten der Kreuzzugszeit.[2] Diese Änderungen in der Ökonomie und in den Handelsinteressen im mittelalterlichen Mediterraneum sind von Historikern und Sozialhistorikern vielfach erörtert worden. Kunsthistoriker haben sich weniger mit den allgemeinen und, wie man sagen könnte, globalen Fragen beschäftigt, wie sich diese fundamentalen Änderungen auf die Herstellung islamischer Kunstwerke zu dieser Zeit auswirkten.[3] Es ist schon richtig, dass man den Export orientalischer Luxuswaren während der Kreuzfahrerzeit betont hat. Die Forschung beschäftigte sich mit der Herstellung von Metallarbeiten mit Einlagen für eine westliche Kundschaft,[4] mit der Herstellung von emaillierten Glasgefäßen mit christlichen Darstellungen und Symbolen[5] und von geschnitzten und bemalten Elfenbeinarbeiten – ich denke da besonders an die große Zahl geschnitzter Elfenbeinhörner, die so genannten Olifante[6] – sowie mit der Herstellung üppiger, golddurchwirkter Textilien.[7] Doch sollte man sich bei der Bestimmung des Neuen an den islamischen Kunstwerken, die zur Kreuzfahrerzeit für den Export hergestellt wurden, nicht ausschließlich – wie bisher – auf die Veränderungen in Geschmack und Stil beschränken, die vor allem darin bestanden, dass man die Werke dem eu-



Abb.2 Bemaltes Elfenbein, wahrscheinlich Sizilien, 13. Jahrhundert. Tesoro della Cappella Palatina, Palermo (nach: Nobiles Officinae, Ausstellungskatalog, Wien 2004).

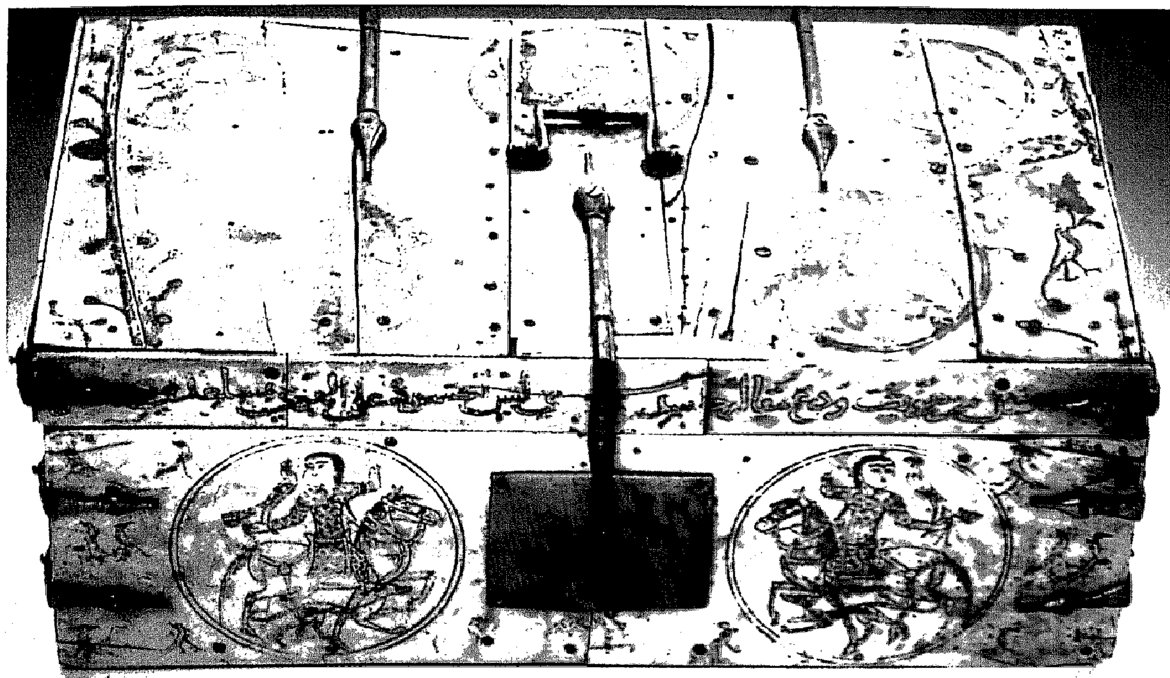


Abb.3 Bemaltes Elfenbein, wahrscheinlich Sizilien, 13. Jahrhundert. Diözesanmuseum, Trient (nach: Federico e la Sicilia, Ausstellungskatalog, Palermo 1994/95).

ropäischen Geschmack anpasste, ihre Form modifizierte und Motive hinzufügte, mit denen ein christlicher Käufer vertraut war.[8] Zusätzlich wäre ein erweiterter Blick auf das Entstehen eines neuen ästhetischen Trends in der islamischen Kunst dieser Zeit als eines verbreiteten Phänomens notwendig. Es müssten weitere Gesichtspunkte erörtert werden, durch die die Forschung m.E. beträchtlich bereichert würde. Ein solcher Gesichtspunkt könnte z.B. der Wechsel der wichtigen Auftraggeber in der Levante zu dieser Zeit sein, der Wechsel von den höfischen, hochgestellten Auftraggebern zu bürgerlichen Käufern aus der Mittelklasse. Die Folgen dieses Wechsels waren für die Kunst einschneidend. Doch ebenso einschneidend waren die Weiterentwicklung und die Verbesserung der künstlerischen Techniken, die Änderungen im Werkprozess und selbst in der Art des Handels.[9]

Es ist nicht das Ziel meines kurzen Beitrags, alle angesprochenen Fragen zu diskutieren, oder gar, sie zu beantworten. Ich möchte mich auf einen einzigen Aspekt beschränken, nämlich eine Änderung in der Arbeitsweise beim Handwerk der Elfenbeinschnitzerei im 12. Jahrhundert. Ich konzentriere mich dazu auf eine besondere Gruppe bemalter Elfenbeinkästchen und nehme sie als Zeugnis dafür. Diese Änderung, im Titel meines Artikels schon benannt, bestand darin, dass im 12. Jahrhundert eine andere, alternative Herstellungsweise bei den Elfenbeinkunstwerken auftauchte. Man passte das kostbare und teuere Material Elfenbein nun an eine breitere Kundschaft an und kurbelte so eine Massenproduktion von Objekten an, die bis dahin als ungewöhnlich kostbar gegolten hatten und vornehmlich mit adligen, königlichen Personen verbunden gewesen waren.

Die Gruppe von Elfenbeinwerken, auf die ich eingehen will, besteht – auch heute noch – aus ungefähr 220 Stücken. Es handelt sich um rechteckige Kästchen mit

einem flachen Deckel oder einem Deckel in Gestalt eines Pyramidenstumpfs, um runde Kästchen mit einem flachen Deckel, um einige ovale Kästchen und selbst polygonale Kästchen mit Pyramidendeckeln. Diese Elfenbeinwerke sind normalerweise mit einem gemalten oder geritzten Dekor geschmückt. Stilistisch gesehen gehören zu dieser Gruppe noch zahlreiche Kämme und Bischofsstäbe. Diese Elfenbeinwerke wurden zuerst von Dietz 1910 und 1911 als eine Gruppe zusammengefasst und untersucht.[10] Er vermutete eine syrische Provenienz der Kästchen, eine Vermutung, die von den meisten Wissenschaftlern, die sich später mit ihnen beschäftigten, eher zurückgewiesen wurde. In den dreißiger Jahren wurde die Gruppe von Cott erörtert, nochmals 1939 ausführlich in seinem Buch *Siculo Arabic Ivories*.[11] Zahlreiche Objekte wurden 1940 von Ferrandis in seinem Buch *Marfiles Arabes de Occidente* publiziert.[12] Und zehn Jahre später, 1950, wies Monneret de Villard auf diese Gruppe von Elfenbeinwerken hin anlässlich seiner Erörterung der Deckengemälde in der Cappella Palatina in Palermo,[13] er machte dabei auf stilistische Ähnlichkeiten zwischen diesen Kästchen und unterglasur- und emailbemalten Tongefäßen (*minai*) aus Persien, die in das 12. und 13. Jahrhundert zu datieren sind, aufmerksam. Ein größerer Forschungsbeitrag stammt endlich von Pinder-Wilson und Brooke aus dem Jahre 1973.[14] Diese beiden Autoren ordneten die Werke in sieben stilistische

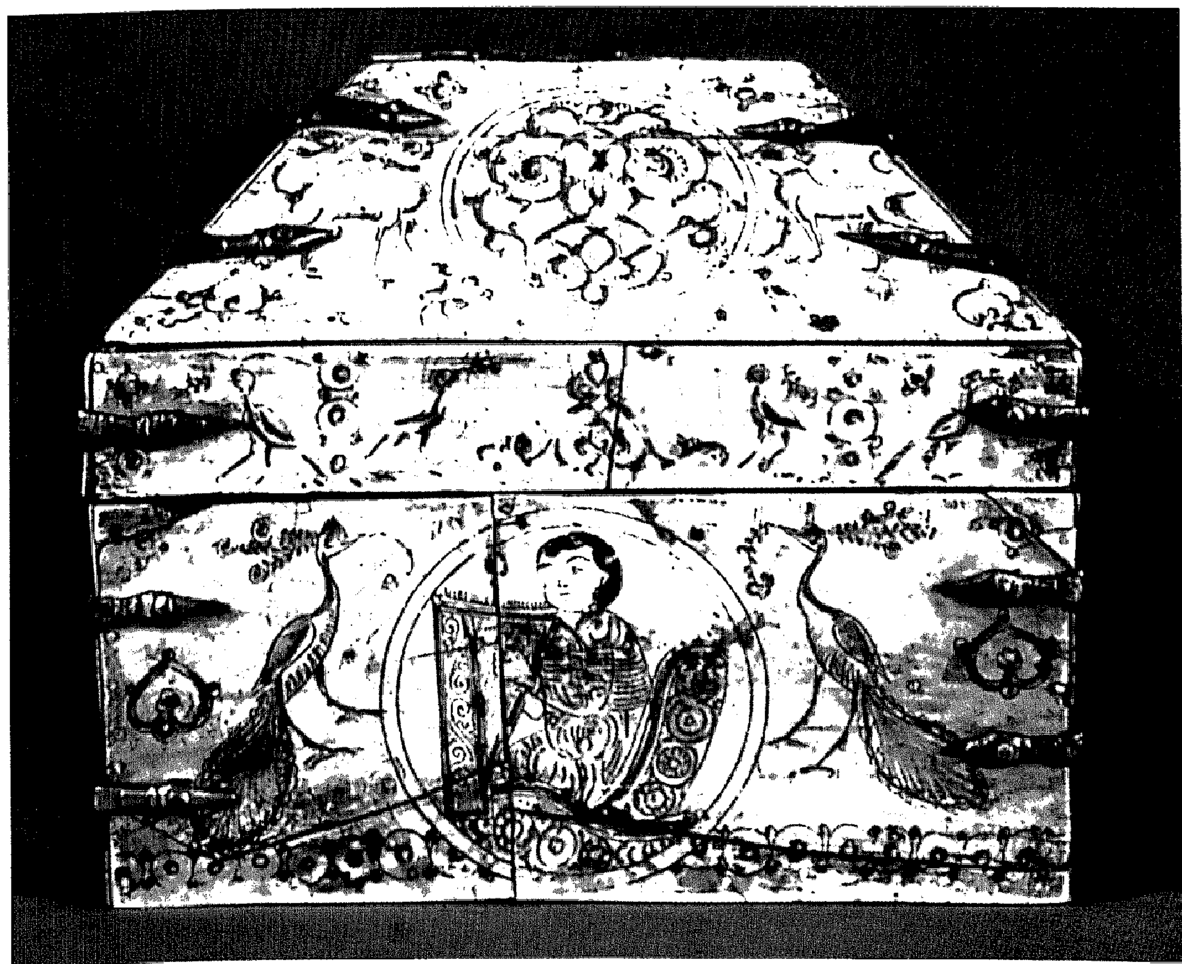


Abb.4 Bemaltes Elfenbein, wahrscheinlich Sizilien, 13. Jahrhundert, schmale Seite. Museum für Islamische Kunst, Berlin - SMB (KFMV 60). (Foto: Museum).

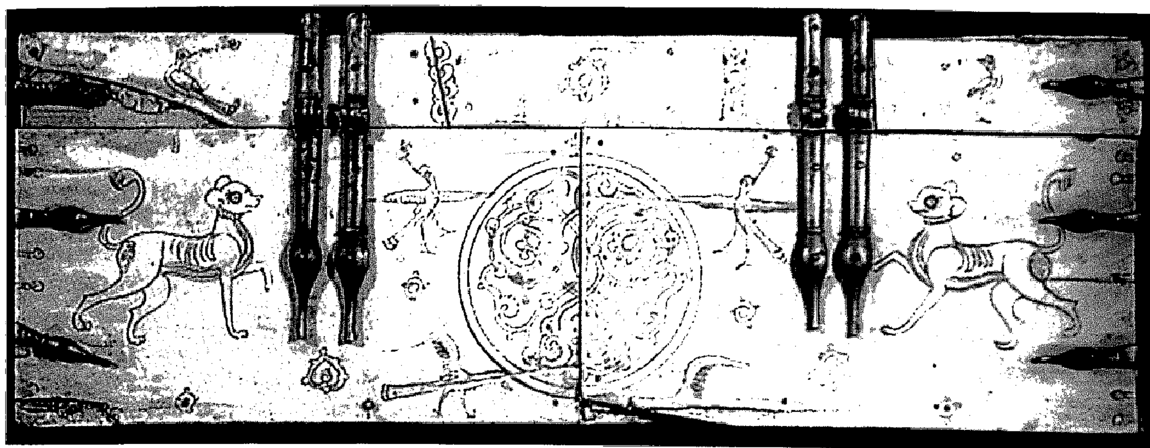


Abb.5 Bemaltes Elfenbein, wahrscheinlich Sizilien, 12.-13. Jahrhundert. Kirche Maria SS. Assunta, Messina (nach: Federico e la Sicilia, Ausstellungskatalog, Palermo 1994/95).

Gruppen und vermuteten, dass sie die Produkte intensiv arbeitender Elfenbeinwerkstätten im normannischen Sizilien seien, insbesondere aus der Zeit von der Errichtung des normannischen Königreichs durch Roger II. im Jahr 1130 bis zum Regierungsbeginn von Friedrich II. im Jahre 1197.[15]

Wie schon Pinder-Wilson und Brooke bemerkten, besteht das Elfenbein dieser Werke aus „thin sheets of ivory often insecurely assembled and painted in a summary fashion with unstable pigments".[16] Sie erläuterten: „these were objects of commerce intended to meet a widespread demand".[17] Die Verwendung dünner Elfenbeinbelagplatten, auf den Wänden und Deckeln der Holzkästchen befestigt, statt einer Auflage aus dicken, d.h. festen und soliden Elfenbeinplatten reduzierte, wie man leicht einsieht, Herstellungskosten und Preis der Kästchen. Die Wirkung war jedoch nahezu dieselbe, da die Plättchen die Oberfläche der Kästchen vollständig bedeckten (siehe z.B. das Elfenbeinkästchen im Bayerischen Nationalmuseum in München, Inv. Nr. MA 3063, Abb.1). Doch, schaut man genauer hin, so lassen diese Kästchen auch erkennen, dass sie mit geringerer Sorgfalt gearbeitet wurden, besonders wenn man sie mit den geschnitzten Elfenbeinwerken des muslimischen Spanien und des fatimidischen Ägypten vergleicht. Die Elfenbeinplättchen dieser Kästchen sind sogar erstaunlich dünn und deshalb mit ziemlich vielen Elfenbeinstiften auf den Holzplatten befestigt. Es ist zu vermuten, dass der Elfenbeinbelag auch auf die Holzplatten aufgeleimt wurde. In vielen Fällen bedecken die Elfenbeinplättchen die Holzplatten ohne jede Ordnung und fast ohne dass ein Bemühen um Symmetrie erkennbar wäre. Es scheint, als sei die Arbeit eher hastig durchgeführt worden und so schnell, dass man Elfenbeinplättchen jedweder Größe verwendete, wie sie in der Werkstatt eben gerade vorhanden waren.

Das illustriert sehr schön das berühmte Elfenbeinkästchen der Cappella Palatina in Palermo (Abb.2). Dünne und leicht gebogene Elfenbeinplättchen sind auf einem rechteckigen Kästchen befestigt worden. Ein größeres gebogenes Stück wurde auf die Vorderseite montiert und verschiedene, besonders kleine Stückchen wurden zu den vier Ecken der Vorderseite hin angefügt, sie füllen die leeren Flächen zwischen dem gebogenen Stück und den Rändern der rechteckigen Holzwand. Die Verwen-

dung solch kleiner Elfenbeinstückchen sehr verschiedener Form legt darüber hinaus nahe, dass es sich dabei um Reste handelte, die bei der Herstellung anderer Elfenbeinwerke in der Werkstatt anfielen. Derselbe Befund gilt für die anderen Seiten des Kästchens und auch für den Deckel.

Ähnliches findet man auf zwei weiteren Kästchen der Gruppe. Der flache Deckel des 33,5 cm langen Kastens des Doms von Trient trägt neun oder vielleicht auch zehn dünne Plättchen verschiedener Größe (Abb.3). Sie sind mit kleinen Elfenbeinstiften auf der Holzplatte befestigt. Auf die Schmalseite des Kästchens im Museum für Islamische Kunst in Berlin (Inv. Nr. KMFV 60) wurden zumindest vier Elfenbeinstücke montiert, auch sie sind mit Elfenbeinstiften befestigt (Abb.4). Man sollte beachten, dass sogar die schmale, längliche Belagplatte am Deckelrand dieses Kästchens eigentlich aus zwei Teilen verschiedener Länge besteht.

In einigen Fällen sind die Elfenbeinplättchen derartig dünn, dass sie fast wie auf den Kästchen befestigtes Papier erscheinen. Das sieht man gut an dem relativ großen, 69 cm langen Kästchen in St. Servatius in Maastricht oder an dem Exemplar im Museum für Angewandte Kunst in Köln (Inv. Nr. 21).[18] Die ganz dünnen Elfenbeinplätt-



Abb.6 Bemaltes Elfenbein, wahrscheinlich Sizilien, 13. Jahrhundert, Detail, Rückseite. Diözesanmuseum, Trient (nach: Federico e la Sicilia, Ausstellungskatalog, Palermo 1994/95).

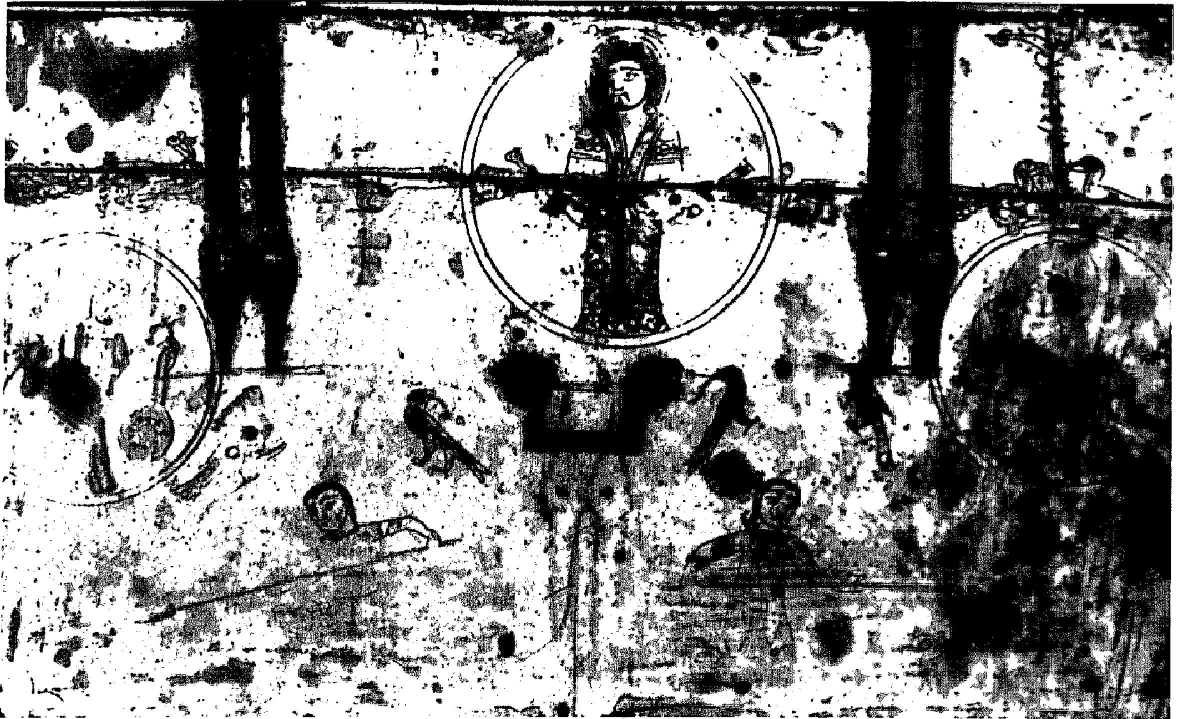


Abb.7 Bemaltes Elfenbein, wahrscheinlich Sizilien, 13. Jahrhundert. Museo del Bargello, Florenz (nach Pinder-Wilson und Brooke, 1979).

chen stellen an uns auch die Frage, wie es möglich war, sie in der mittelalterlichen Werkstatt überhaupt so dünn zu sägen. Leider haben wir sehr wenige Informationen über die spezifischen Werkzeuge, die man zur Herstellung von Elfenbeinkunstwerken benutzt hat.[19]

Auf zahlreichen Kästchen sind die Belagplättchen so dünn, dass sie bereits bei der Montage zu reißen drohten. Der extensive Gebrauch von Stiften zur Sicherung der Stücke auf dem Kästchen in Maastricht ist der Beweis dafür. Doch scheinen auch einige Elfenbeinplättchen schon vor der Montage auf die hölzernen Kästchen rissig gewesen zu sein. Einige gemalte Motive auf der Rückseite des Kästchens in Köln sind z.B. genau so positioniert, dass sie die Risse überdecken. Dies sieht man deutlich auf dem linken, oberen Teil der Rückwand. Zwei Vögel mit verschlungenen Hälsen wurden dort über den horizontalen Riss gemalt. Die Körper und besonders die Schwänze der Vögel wurden genau entlang des horizontalen Risses gezeichnet.

Ein anderes, hervorragendes Beispiel für diese Absicht, Risse in den Plättchen und selbst Abstandsspalten zwischen ihnen zu verbergen, findet sich auf der Rückseite des rechteckigen Kästchens in der Schatzkammer von Maria SS. Assunta in Messina (Abb.5). Das schmale Stück am Deckelrand besteht eigentlich aus drei Stücken. Der dünne Spalt zwischen dem mittleren und dem rechten Stück ist fast verborgen hinter dem metallenen, umlaufenden Band. Der andere dünne Spalt dort, wo das mittlere Stück an das linke stößt, wurde durch vier gemalte Kreise bedeckt. Diese Kreise wurden entlang des in diesem Fall schrägen Spalts angeordnet. Ein ähnliches Motiv wurde rechts einfach noch dazu auf das Elfenbein gemalt. Die dadurch erzeugte Symmetrie diente wahrscheinlich dazu, noch besser zu verbergen, dass

dieses Belagplättchen in Wirklichkeit aus mehr als einem Stück bestand. Zwei weitere Risse auf der vorderen Wand des Kästchens wurden ebenfalls durch den Maler verhüllt. Ein Vogel breitet dort seine Flügel aus, ganz deutlich entlang des Risses im oberen Teil des rechten Elfenbeinplättchens. Und einen anderen Vogel sieht man auf dem unteren Teil des linken Plättchens. Dieser Vogel streckt den Kopf vor und hebt den Schwanz, dadurch erscheint der Riss wie eine Linie, die ganz über den Vogelkörper gezogen wurde, von der Stirn des Tieres bis zur Schwanzspitze.
Andere Beispiele für ein solches Verbergen von Verbindungsstellen sieht man auf den Elfenbeinkästchen im Diözesanmuseum in Trient und im Musée de Cluny in Paris. Auf diesen beiden Kästchen findet sich jeweils eine Palme, schief wie der Turm von Pisa, über die – in beiden Fällen – schrägen Verbindungsstellen gemalt (siehe Abb.6, die Palme auf dem Kästchen aus Trient). Die Tatsache, dass die Palme hier in der Mitte des vertrauten Motivs eines Medaillons mit zwei Tieren darin erscheint, hier sind es zwei Pfauen zu Seiten eines Baumes, macht es schwierig, die Verbindungsstelle auf den ersten Blick als solche zu erkennen. Weniger elegant geriet der gleiche Versuch dem Maler des Kästchens in Trient. Der Versuch ist auf der Vorderseite, genau unter der Schlossplatte, zu sehen.
Eine interessante Beobachtung erlaubt die Bemalung des Kästchens im Bargello in Florenz. Die senkrechte Trennung zwischen den zwei Elfenbeinstücken, die auf der schmalen, länglichen Zone des Deckelrands befestigt sind, wurde durch eine phantastische Pflanze mit zwei Vögeln zu ihren Füßen verhüllt (Abb.7). Der Maler entschied sich darüber hinaus dafür, unterhalb des kleinen Abstandes, der den flachen Deckel und die Wand des Kästchens naturgemäß trennt, einige Ornamente hinzuzufügen. Diese Ornamente erinnern an die erwähnte phantastische Pflanze. Die ästhetische Entscheidung des Malers, den Deckel und die Wand eines Kästchens als gemeinsamen Träger einer zusammenhängenden, gemalten Dekoration zu behandeln, ist eher un-

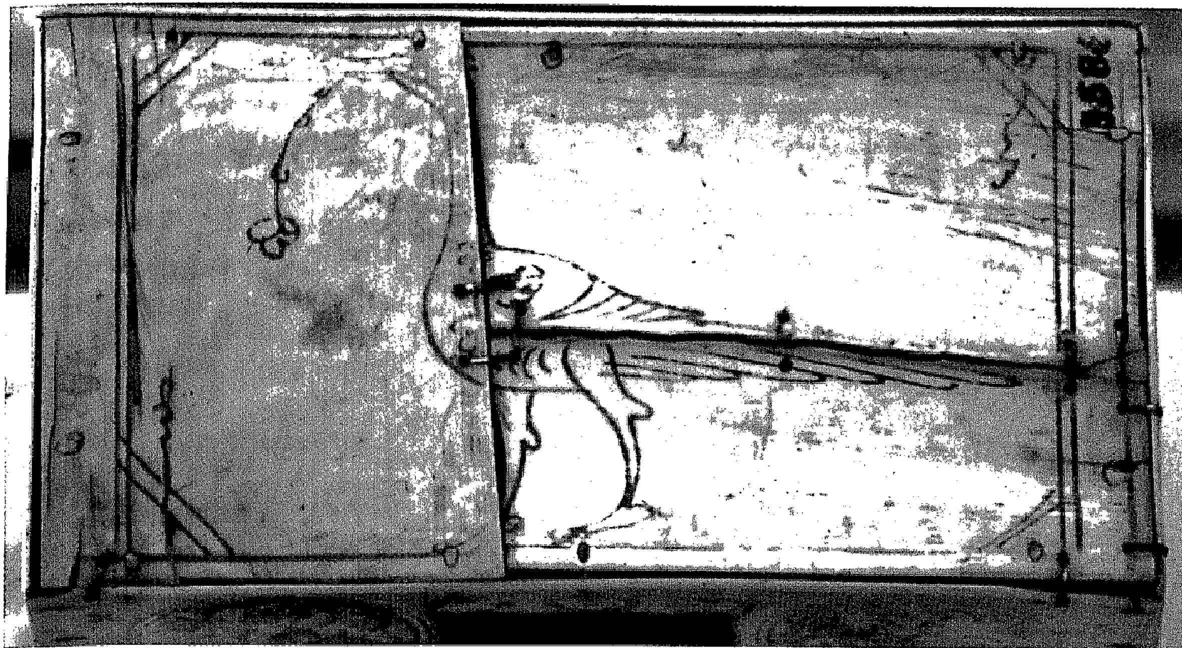


Abb.8 Bemaltes Elfenbein, wahrscheinlich Sizilien, 13. Jahrhundert, unterer Teil. Museum für Islamische Kunst, Berlin - SMB (Inv. Nr. 586). (Foto: Shalem).

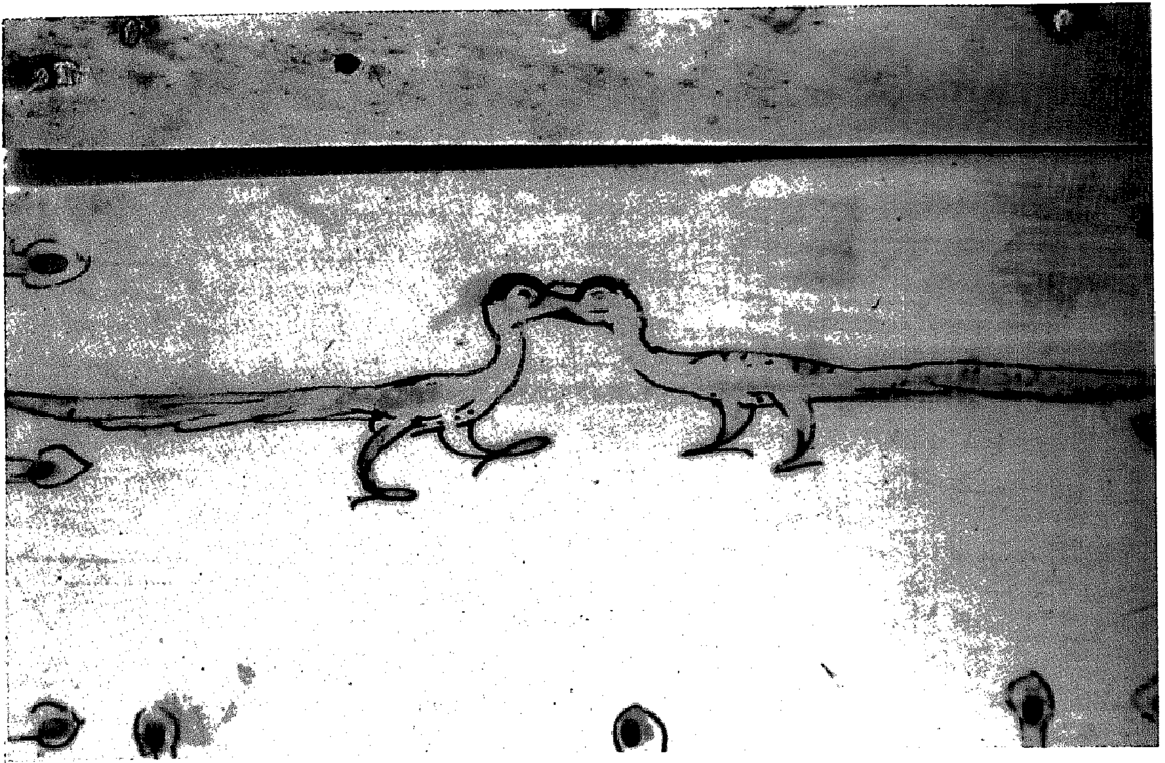


Abb.9 Bemaltes Elfenbein, wahrscheinlich Sizilien, 13. Jahrhundert, schmale Seite. Pfarrkirche S. Lorenzo von Portovenere, La Spezia (nach: Federico e la Sicilia, Ausstellungskatalog, Palermo 1994/95).

gewöhnlich. Denn die flachen und länglichen Plättchen, die den Kästchen gewöhnlich als Deckelrand angefügt sind, wurden üblicherweise mit arabischen *naskhi*-Inschriften geschmückt. Hier aber wurde, da der Maler sich anders entschied, die gemalte Dekoration entlang der Trennung der zwei Plättchen am Deckelrand in das gesamte Dekorationsprogramm des Kästchens integriert. Und er machte keinen Unterschied zwischen der Verbindung von Elfenbeinplättchen, die auf einer Fläche des Kästchens montiert sind, und dem Spalt zwischen den Wänden und dem Deckel des Kästchens.

Eine ähnliche Art, die Trennung zu verhüllen, findet man auf der Oberseite des Pyramidenstumpf-Deckels des Kästchens in Laval. Die Verbindung zweier, dieses Mal gleich großer Elfenbeinplättchen mitten auf der Oberseite des Deckels wurde wiederum mit einer phantastischen Pflanze übermalt, die genau entlang dieser Verbindung aufwächst. Zwei Vögel mit rückwärts gewandten Köpfen erscheinen auf der Spitze dieser Pflanze.

Ein interessantes Beispiel findet man auch auf dem unteren Teil des rechteckigen Kästchens im Museum für Islamische Kunst zu Berlin (Inv. Nr. 586). Die Fläche des unteren Randes des Kästchens ist mit einem Vogel dekoriert, der entlang der Verbindung dreier Brettchen gemalt wurde (Abb.8).

Ein anderes Mittel, zu verbergen, dass die Elfenbeinplättchen mit Elfenbeinstiften auf einer Oberfläche aus Holz befestigt sind, bestand darin, um eben diese Stifte herum ornamentale Motive zu malen. Die Stifte sind als solche weniger leicht zu erkennen, wenn man herzförmige Blätter um sie herum gemalt hat. Die Stifte erinnern

dann an die Enden der vergoldeten, umlaufenden Metallbänder oder die der Sicherungsklammern an den Ecken dieser Kästchen. Ein solches ästhetisches Vorgehen sieht man auf der linken Seite des Deckels des Kästchens des Diözesanmuseums in Trient (Abb.3). Dort wurde die gebogene Trennungslinie zwischen den Plättchen als Stiel einer Pflanze behandelt und die Elfenbeinstifte auf beiden Seiten als Blüten dieser Pflanze. Das erreichte der Maler dadurch, dass er um die Stifte herum kleine Blüten malte, die nun aus dem Stiel der Pflanze herauszuwachsen scheinen. Diese Methode, die Elfenbeinstifte durch das Malen von Blättern und Blüten um sie herum zu verhüllen und sie so in die gesamte, gemalte Dekoration zu integrieren, kann man auf zahlreichen Kästchen finden. Neun Stifte entlang des Randes eines Elfenbeinplättchens auf der Schmalseite des Kästchens in der Pfarrkirche S. Lorenzo von

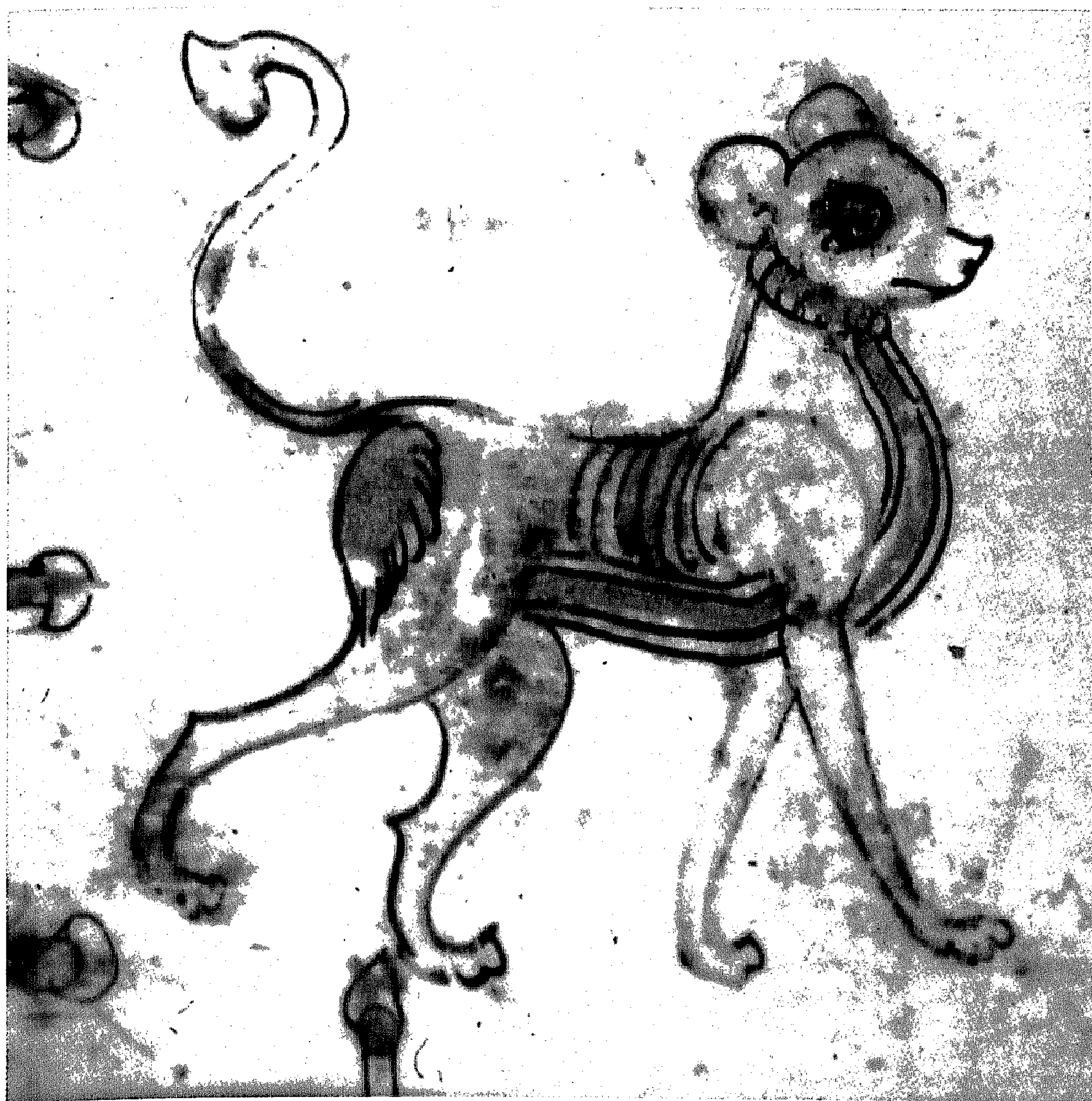


Abb.10 Bemaltes Elfenbein, wahrscheinlich Sizilien, 13. Jahrhundert, Detail. Pfarrkirche S. Lorenzo von Portovenere, La Spezia (nach: Federico e la Sicilia, Ausstellungskatalog, Palermo 1994/95).

Portovenere in La Spezia wurden als spitze Blätter be- und ummalt (Abb.9). Diese Blätter rahmen gleichsam das zentrale Motiv zweier schnäbelnder Vögel. Ein ähnliches Vorgehen findet sich auf dem Elfenbeinkästchen in Katar (Doha, Islamic Museum), auf einem zweiten Kästchen in der Pfarrkirche S. Lorenzo von Portovenere in La Spezia, dem Kästchen in S. Ambrogio in Mailand und auf zwei Kästchen, dem rechteckigen mit dem Pyramidenstumpfdeckel und dem rechteckigen mit flachem Deckel, im Kathedralschatz von Veroli.
Wie Pinder-Wilson und Brooke schon festgestellt haben, wurde die Dekoration dieser Kästchen mit nicht sehr festen, unstabilen Pigmenten aufgemalt. Laut einer wissenschaftlichen Untersuchung des St.-Petroc-Kästchens in Bodmin im Labor des British Museum wurden wasserlösliche Farben verwendet.[20] Eine Malerei mit wasserlöslichen, vermutlich mit Leim gemischten Farben, die im Vergleich zur Öl- oder Temperamalerei wenig aufwendig ist, wurde wohl aus ökonomischen Gründen gewählt.[21] Damit senkte man die Produktionskosten. Pinder-Wilson und Brooke wiesen ferner darauf hin, dass diese Motive in einer „summary fashion" gemalt worden seien, sodass die Werkstätten in der Lage waren, eine große Nachfrage zu befriedigen.[22] Es ist schon richtig, dass die Malerei in einer bemerkenswert flüchtigen Weise aufgetragen wurde, so als habe der Maler unter Zeitdruck gearbeitet. Es ist



Abb.11 Bemaltes Elfenbein, wahrscheinlich Sizilien, 13. Jahrhundert, Detail. Tesoro della Cappella Palatina, Palermo (nach: Federico e la Sicilia, Ausstellungskatalog, Palermo 1994/95).



Abb.12 Bemaltes Elfenbein, wahrscheinlich Sizilien, 12.-13. Jahrhundert, Detail, Deckel. Kirche Maria SS. Assunta, Messina (nach: Federico e la Sicilia, Ausstellungskatalog, Palermo 1994/95).

auch klar, dass die Massenproduktion ein beschleunigtes Tempo in der Werkstatt verlangte. Die Motive wurden wohl zunächst mit einem dunklen, grauen Pigment in Umrissen vorgezeichnet. Die weiteren Farben blieben auf etwa drei, Rot, Grün und Gold, beschränkt. Die goldene Farbe erscheint heute vielfach als trübes, gelbliches Grau. Doch könnte das auch die Grundierung gewesen sein, auf die das Blattgold erst aufgelegt wurde, oder die Folge der besonderen Eigenart des Elfenbeins, das, wenn es nicht vor Licht geschützt, gelb wird.[23] Reste von Blattgold kann man an dem Tier, wahrscheinlich einem Leoparden, sehen, das auf dem Kästchen in der Pfarrkirche S. Lorenzo von Portovenere in La Spezia dargestellt ist (Abb.10), oder an dem Jäger zu Pferd, der auf dem Kästchen in Veroli zu sehen ist.
Eine andere Technik, die Produktion zu beschleunigen, war die Wiederholung und Vervielfachung der Motive. Spezifische Motive wie z.B. das Vogelpaar mit zurückgewandten Köpfen, eine Gazelle in einem Medaillon, verflochtene Ranken in Medaillons oder einander gegenüberstehende Pfauen wurden wiederholt. Diese Motive wurden in einer strikt symmetrischen Komposition und raumfüllend auf die Wände und Deckel der Elfenbeinkästchen verteilt, die durch die umlaufenden, metallenen Bänder dann ihrerseits wieder unterteilt und gegliedert wurden. Es ist auch zu vermuten, dass in einigen Fällen ein Zirkel oder eine Schablone beim Malen der Medaillons

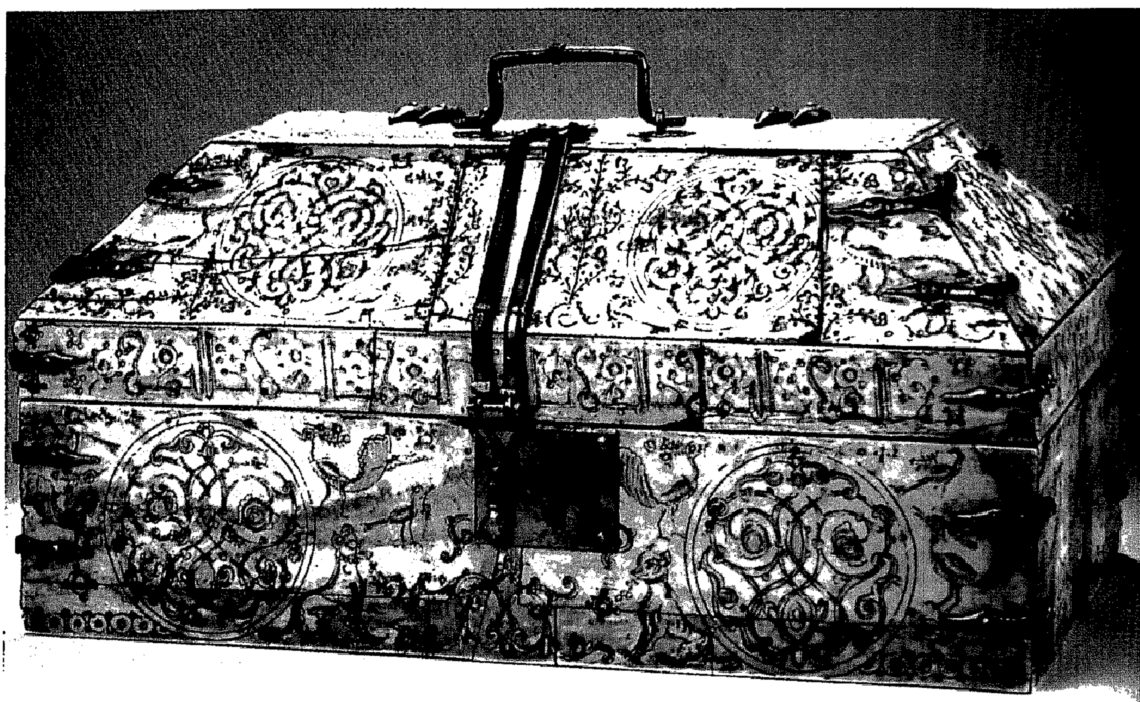


Abb.13 Bemaltes Elfenbein, wahrscheinlich Sizilien, 13. Jahrhundert. Museum für Islamische Kunst, Berlin - SMB (KFMV 60). (Foto: Museum).

benutzt wurde. Doch bei aller Beschleunigung, von der zu Recht die Rede war, ist es m.E. nicht angemessen, den Stil dieser Gruppe von Kunstwerken als „static manner" zu beschreiben, wie es Pinder-Wilson und Brooke nahe legten.[24] Sie argumentierten, dass in den meisten Fällen, soweit es Komposition und Stil betreffe, „an inflexible adherence to a facile symmetry has replaced the more subtle principle of balance".[25] Denn auf dem Kästchen in der Cappella Palatina in Palermo erscheint z.B., frei entworfen, eine Jagdszene in eher feinen und delikaten Konturen (Abb.2). Diese Jagdszene zeigt einen Hund, der eine Gazelle anfällt, und einen Jäger, der auf einer Hand einen Falken trägt und in der anderen das Band festhält, an das sein Falke vorerst gebunden ist; unten ist noch ein Jagdleopard zu sehen (Abb.11). Diese Darstellung offenbart geradezu impressionistische Qualitäten. Es sieht so aus, als wäre es dem Maler hier gelungen, ein ganz besonderes Moment der Jagd herauszuarbeiten und darzustellen und nicht nur ein bekanntes Jagdmotiv, das des Falkners, zu wiederholen. Energie, Kraft, vielleicht auch Gewalt, gezeigt im Angriff auf die Gazelle, werden durch das gespannte Band des Falken akzentuiert. Diese straffe Linie macht deutlich, dass ein kraftvoller Angriff des Falken auf die arme Gazelle bevorsteht.

Ein anderes Beispiel für einen subtilen Entwurf sind die beiden delikat entworfenen Musikanten, von denen einer die Flöte bläst und der andere die Harfe schlägt, die man in Medaillons auf dem Kästchen im Kirchenschatz der Maria SS. Assunta in Messina sieht (Abb.12). Ja, auch verschiedene andere Motive, die auf diesen Kästchen wie auch auf anderen islamischen Kunstwerken aus dieser Zeit häufig erscheinen, demonstrieren die hervorragende Fähigkeit dieser Maler, Tiere mit nur wenigen Linien zu zeichnen. Es sind eher gekonnt schnelle als hastig gezogene Konturen,

mit denen sie den Charakter eines Pfaus, eines anderen Vogels oder einer Gazelle vermitteln. Die fließenden und sicheren Linien in diesen gezeichneten Bildern zeigen der Künstler hohe Kompetenz und ihre Sicherheit im Entwerfen und Zeichnen. Diese Umrisse könnte man mit den flüssigen und energischen Linien eines Henri Matisse oder den selbstsicheren eines Pablo Picasso vergleichen.
Der scheinbare Gegensatz zwischen dem Streben nach handwerklichen Alternativen, um die Herstellungskosten und den Verkaufspreis der Kunstwerke zu senken, und der gleichzeitigen Beschäftigung wirklich professioneller Maler wurzelt wahrscheinlich in den Gesetzmäßigkeiten jeder Massenproduktion von Kunstwerken. Es ist die Verbindung von billigen Materialien und einer angestrebten auffälligen und beeindruckenden Wirkung. Auf der einen Seite versuchte man Kosten und Preis zu reduzieren. Das tat man durch die Verwendung dünner Elfenbeinplättchen, durch das weniger sorgfältige und vollkommene Montieren dieser Plättchen auf die hölzernen Kästchen, durch das Reduzieren der Farbpalette auf sehr wenige, wasserlösliche Farben und durch die Beschleunigung des Arbeitsprozesses durch die Verwendung von Techniken, die eine Serienproduktion ermöglichten. Und auf der anderen Seite strebte man nach einem deutlichen Eindruck von Kostbarkeit. Das erreichte man wahrscheinlich, indem man die Erinnerung weckte an luxuriös geschnitzte Elfenbeinwerke, indem man deren spezifische Form und deren besondere Dekoration wiederholte. Das dicht dekorierte Kästchen im Museum für Islamische Kunst in Berlin (Abb.13), auf dem Medaillons mit verflochtenen Ranken und wilden Tieren dargestellt sind, möchte sich auf diese Weise auf die geschnitzten Elfenbeine aus dem muslimischen Spanien (Al-Andalus) zurück beziehen. Denn diese Elfenbeine aus Spanien sind normalerweise mit Tieren in Ranken geschmückt sowie mit arabischen Inschriften, wie sie auch auf dem Deckelrand in Berlin erscheinen. Und selbst die symmetrische Komposition von Kreisen auf Wänden und Deckeln des Kästchens im Museum für Islamische Kunst in Berlin erinnert an die ebenfalls symmetrischen Kompositionen geschnitzter Elfenbeinkästchen aus Al-Andalus mit Medaillons und Tieren darin.
Es ist schließlich auch plausibel, dass der Gebrauch von Gold zur Betonung einzelner Motive eingeführt wurde, so wurde der semi-luxuriöse Eindruck der Kästchen verstärkt. Es war auch eine Art Kompensation für die Reduktion der Anzahl der verwendeten Farben. Und der Effekt war großartig. Der Anblick von leuchtender, goldener Farbe auf der polierten, schimmernden Oberfläche des Elfenbeins ist äußerst attraktiv. Ein Gefühl von Luxus und selbst Extravaganz wurde erzeugt. Und die metallenen, umlaufenden Bänder und Sicherungsklammern schließlich verliehen den Kästchen den Eindruck von Festigkeit, Kraft und Balance. Diese Metallmontierungen bestanden normalerweise aus einer Legierung von Kupfer mit Silber und Blei oder aus Bronze, einer Legierung aus Kupfer und Zinn. Die Montierungen wurden zusätzlich noch vergoldet. Damit wurde den Kästchen ein weiterer eindrucksvoller Akzent aus glänzendem Gold verliehen. Der insgesamt glänzende und solide Eindruck, den die Metallmontierung vermittelte, überspielte und überstrahlte die tatsächliche Fragilität der extrem dünnen Elfenbeinplättchen, die, mit Stiften befestigt, den hölzernen Kern der Kästchen verdeckten.
Wie bei anderen *en masse* produzierten Kunstwerken verbanden sich in den bemalten Elfenbeinen, denen man Sizilien als Ursprungsland zuschreibt, zwei gegensätzliche

Vorstellungen und Absichten: die Absicht einer ökonomischen Niedrigkostenproduktion und die Absicht, ein Gefühl von Kostbarkeit hervorzurufen. Es wurde gezeigt, dass – vergleichsweise – billige Materialien und billige Arbeitstechniken verwendet und angewandt wurden. Die Handwerker entwickelten dann neue Techniken, diesen Tatbestand zu verschleiern. Sie bedeckten die Holzkästchen vollständig mit Elfenbeinplättchen, was den Eindruck erweckte, als seien die Kästchen aus reinem Elfenbein. Vermutlich bedeckten sie auch das hölzerne Innere der Kästchen vollständig und kleideten es höchst wahrscheinlich mit Stoffen aus. Sie benutzten Elfenbeinstifte, um die Elfenbeinplättchen auf dem Holz zu befestigen. Dennoch waren keine Spuren solcher Befestigungen zu sehen, zumindest nicht auf den ersten Blick. Sie bemalten die Verbindungsstellen zwischen den einzelnen Plättchen und auch die Stifte, um die Tatsache der Stückelung und der Befestigung zu verhüllen. Sie integrierten die dekorativen Motive, die die Verbindungen und Elfenbeinstifte verbargen, in das gesamte, dekorative Programm des Kästchens. Doch habe ich betont, dass diese Dekorationen wahrscheinlich von kompetenten Malern stammten. Das Farbspektrum war reduziert, wasserlösliche Farben wurden benützt, dann aber auch Blattgold, wahrscheinlich, um den sparsamen Gebrauch von Farben zu kompensieren. Die vergoldeten, umlaufenden Bänder und Sicherungsklammern, die für diese Gruppe von Werken so charakteristisch sind, verliehen den Kästchen ein eher solides und kostbares Erscheinungsbild.
Die ästhetischen Beobachtungen, die ich hier vorgetragen habe, belegen einen neuen Geschmack, oder eher eine neue Ästhetik, der oder die sich im 12. Jahrhundert entwickelt haben und höchst wahrscheinlich mit der Entstehung einer neuen Art von Handel im Mediterraneum zusammenhingen. Der Handel richtete sich darauf ein, nun die Bedürfnisse einer größeren sozialen Gruppe zu erfüllen, die mit kostbaren Materialien und luxuriösen Kunstwerken verbunden werden wollte, der es aber an den finanziellen Mitteln fehlte, solche teueren Gegenstände zu erwerben. Der kostbare und prestigeträchtige Gegenstand wurde darum ersetzt durch den ‚semi'-kostbaren und ‚semi'-prestigeträchtigen. Und die Begriffe „eindrucksvoll" und „beeindruckend" ersetzten die Bezeichnungen „real" und „solide", die bis dahin zur Beschreibung eines hoch zu schätzenden Kunstwerkes benutzt worden wären. Die Kunstwerke der neuen Art wurden so entworfen, dass sie das Faktum einer Niedrigkostenproduktion verbargen und die Aufmerksamkeit des Betrachters auf ihre schimmernde Oberfläche und ihre auffällige Farbigkeit zogen. Die Augen wurden getäuscht, die Betrachter fehl geleitet – oder, so könnte man auch sagen: eine neue Mode war geboren.

Anmerkungen:

1 Eliyahu Ashtor, Levant Trade in the Later Middle Ages, Princeton, New Jersey 1938; Armand O. Citarella, The relations of Amalfi with the Arab World before the Crusades, in *Speculum* 42, 1967, S. 299-312; ders. Patterns in Medieval Trade: The Commerce of Amalfi before the Crusades, in *The Journal of Economic History* 28, 1968, S. 531-555. Siehe auch Ulrich Schwarz, Amalfi im frühen Mittelalter (9.-11. Jahrhundert), Untersuchungen zur Amalfitaner Überlieferung, Tübingen 1978; Robert S. Lopez, The Com-

mercial Revolution of the Middle Ages 950-1350, Cambridge, Mass., 1976, besonders S. 63-70; Robert S. Lopez und Irving W. Raymond, Medieval Trade in the Mediterranean World, New York 2001; Eliyahu Ashtor, The Jews and the Mediterranean Economy, 10th-15th Centuries, London 1983. Die Rolle Venedigs ist intensiv untersucht worden, siehe hauptsächlich Louise Buenger Robbert, Venice and the Crusade, in Norman P. Zacour und Harry W. Hazard (Hrsg.), The Impact of the Crusades on the Near East, Madison, Wisconsin 1985, S. 379-451; Valentino Pace, Italy and the Holy Land: Import - Export. I. The Case of Venice, in Vladimir P. Goss und Christine Verzár Bornstein, The Meeting of the Two Worlds: Cultural Exchange between East and West during the Period of the Crusades, Kalamazoo, Michigan 1986, S. 331-345; Deborah Howard, Venice and the East: The Impact of the Islamic World on Venetian Architecture 1100-1500, Princeton 2000; Rosamond E. Mack, Bazaar to Piazza: Islamic Trade and Italian Art 1300-1600, Berkeley 2001.

2 Eine jüngere Publikation über das normannische Sizilien ist Wilfried Seipel (Hrsg.), Nobiles Officinae, Ausstellungskatalog, Kunsthistorisches Museum Wien, Wien 2004.

3 Neu und interessant Eva R. Hoffman, Pathways of Portability: Islamic and Christian interchange from the tenth to the twelfth century, in *Art History* 24, 2001, S. 17-50.

4 Rachel Ward, Metallarbeiten der Mamluken-Zeit, hergestellt für den Export nach Europa, in Gereon Sievernich (Hrsg.), Europa und der Orient 800-1900, Ausstellungskatalog, Berlin 1989, S. 202-209.

5 John Carswell, The Baltimore beakers, in Rachel Ward (Hrsg.), Gilded and Enamelled Glass from the Middle East, London 1988, S. 61-63.

6 Siehe mein jüngst erschienenes Buch: Avinoam Shalem, The Oliphant: Islamic Objects in Historical Context, Leiden 2004.

7 Anne E. Wardwell, Panni Tartarici: Eastern Islamic Silks woven with Gold and Silver (13th and 14th Centuries), in *Islamic Art* 3, 1988/89, S. 95-173.

8 Eva Baer, Ayyubid metalwork with Christian images, Leiden 1989.

9 Für Änderungen in den Handelsgewohnheiten siehe Avinoam Shalem, Some speculations on the original cases made to contain enamelled glass beakers for export, in Rachel Ward (Hrsg.), Gilded and Enamelled Glass from the Middle East, London 1988, S. 64-68. Siehe auch Éric Delpont u.a. (Hrsg.) L'Orient de Saladin. L'Art des Ayyoubides, Ausstellungskatalog, Institut du monde arabe Paris, Paris 2001; Hans-Jürgen Kotzur (Hrsg.), Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge, Ausstellungskatalog, Dom- und Diözesanmuseum Mainz, Mainz 2004; Silvia Rozenberg (Hrsg.), Knights of the Holy Land, Ausstellungskatalog, The Israel Museum Jerusalem, Jerusalem 1999.

10 Ernst Dietz, Bemalte Elfenbeinkästchen und Pyxiden der islamischen Kunst, in *Jahrbuch der königlich preussischen Kunstsammlungen* 31, 1910, S. 231-244 und 32, 1911, S. 117-142.

11 Percy B. Cott, Siculo-Arabic Ivories, Princeton 1939 und ders., Siculo-Arabic Ivories in the Museo Christiano, in *The Art Bulletin* 12, 1930, S. 131-46.

12 José Ferrandis, Marfiles Arabes de Occidente, Madrid 1935-1940, Bd. 2.

13 Ugo Monneret de Villard, Le pitture musulmane al soffitto della Cappella Palatina in Palermo, Rom 1950, S. 29.

14 Ralph H. Pinder-Wilson und Christopher N. L Brooke, The Reliquary of St. Petroc and the Ivories of Norman Sicily, in *Archaeologia* 104, 1973, S. 261-305. Siehe auch Ralph H. Pinder-Wilson, An Ivory Casket from Norman Sicily, in *Apollo*, 105, 1977, S. 473.

15 Siehe auch Avinoam Shalem, Islam Christianized, Islamic Portable Objects in the Medieval Church Treasuries of the Latin West, Frankfurt a. M. [2]1998, besonders S. 110-113 und Kat.Nrn. 145-246.

16 Pinder-Wilson und Brooke, The Reliquary of St. Petroc (wie Anm. 14), S. 293.

17 Ebend.

18 Zu dem Kästchen in Maastricht siehe Shalem, Islam Christianized, Kat.Nr. 249 und Ornamenta Ecclesiae, Kunst und Künstler der Romanik in Köln, Ausstellungskatalog, Schnütgen-Museum (Josef-Haubrich-Kunsthalle) in Köln, Köln 1985, Kat.Nr. H20. Zu dem Kästchen in Köln siehe Cott, Siculo-Arabic Ivories, Kat.Nr. 40. Siehe auch das Kästchen (circa 70 cm lang) im Museum Bargello in Florenz (Avorio 16/A).

19 Siehe Avinoam Shalem, The Oliphant. (wie Anm. 6), S. 38-49.

20 Pinder-Wilson und Brooke, The Reliquary of St. Petroc, S. 268.

21 Ich danke Andrea Wähning, Restauratorin im Badischen Landesmuseum in Karlsruhe, für ihre Anmerkungen und ihre kritischen Beobachtungen zu diesem und anderen technischen Aspekten der Herstellung der Kästchen.

[22] Ebend. (Pinder-Wilson und Brooke), S. 293.
[23] Ebend. S. 268.
[24] Ebend. S. 294.
[25] Ebend. S. 294.

* Mein Dank gilt Prof. Dr. Claus-Peter Haase und Dr. Jens Kröger aus dem Museum für Islamische Kunst in Berlin und Dr. Matthias Weniger aus dem Bayerischen Nationalmuseum in München.

Die andere Seite und sich selbst im Blick
Wahrnehmung und Identität zur Zeit der Kreuzzüge

Rainer Christoph Schwinges

Mein Thema führt nach Palästina, ins Heilige Land des 12. Jahrhunderts. Es war schon damals ein Land mit vielen Kulturen, mit vielen Meinungen voneinander und vielen Möglichkeiten, übereinander zu denken. Nur eine dieser Möglichkeiten, die andere Seite und sich selbst in den Blick zu nehmen, möchte ich aufzeigen, eine andere Art der Wahrnehmung jedoch, die eine andere Art von Identität eröffnete, als sie üblicherweise im kreuzfahrenden Europa des 12. Jahrhunderts vorhanden war. Sie ist nur ein Denkmodell, allerdings eines mit starken empirischen Bezügen. Unter sieben verschiedenen Aspekten sei dieses Modell entfaltet. Ich nenne sie 1. Fragwürdigkeit des Glaubenskrieges, 2. Persönliches Dilemma, 3. Immigration und Siedlung, 4. Wir-Bewusstsein, Sprache, Vaterland, 5. Rechtssicherheit und Kultfreiheit, 6. Landesgeschichte und 7. Noch einmal das Dilemma[1].

1. Fragwürdigkeit des Glaubenskrieges

Bei einem der zahlreichen Kämpfe zwischen Muslimen und Kreuzfahrern im nördlichen Syrien sei man nach Feindes Art mit Ungestüm aufeinander zu gerannt und habe ein furchtbares Blutbad untereinander angerichtet. Erzbischof Wilhelm von Tyrus, der so berichtet, der grosse Chronist des Königreichs Jerusalem, folgte auch in der Beschreibung dieser Feldzüge seiner Hauptquelle, der Kreuzzugsgeschichte des Fulcher von Chartres, setzte jedoch einen eigenwilligen Kommentar hinzu:

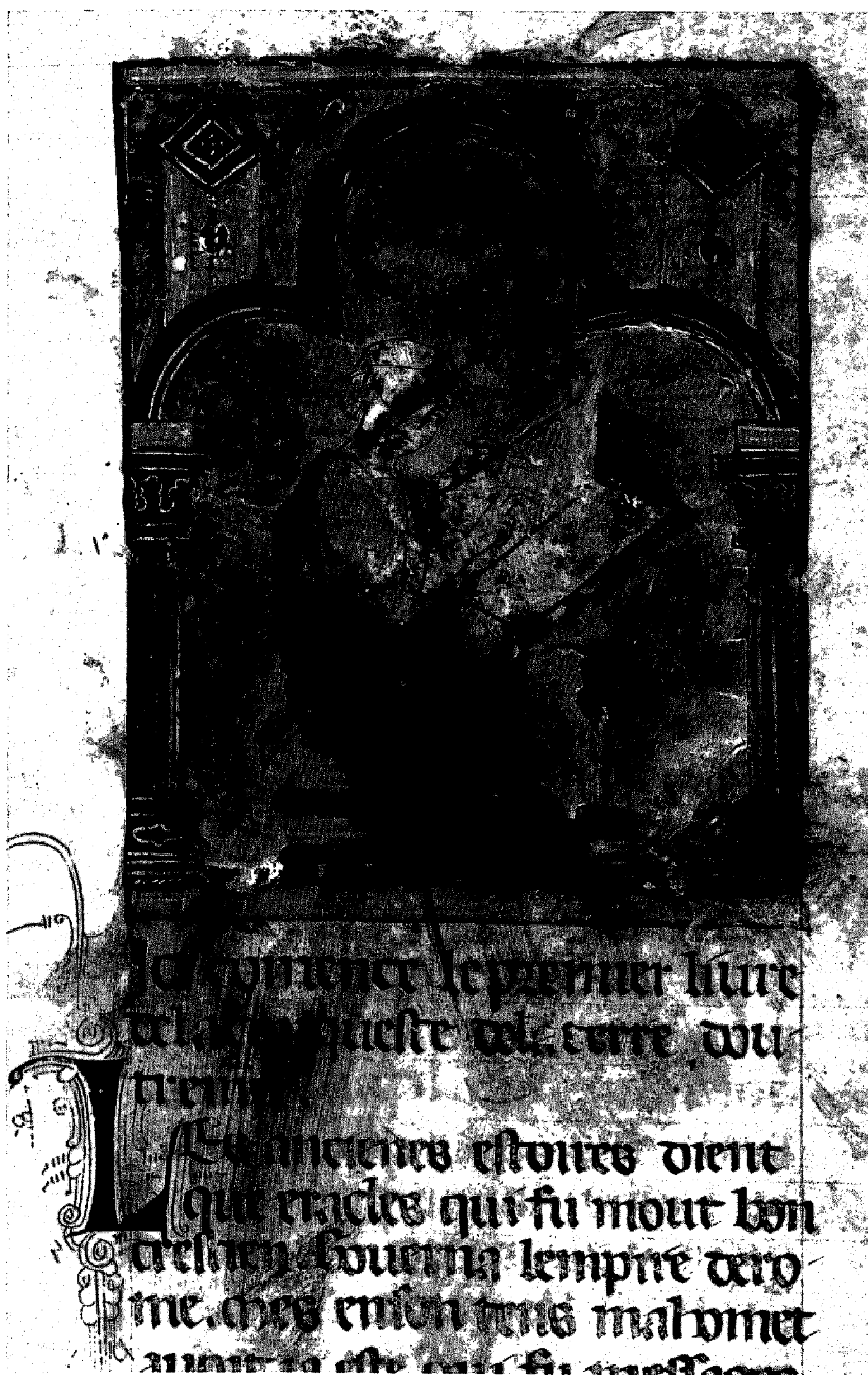
> In Kämpfen dieser Art entzündet der Schmerz über die Entweihung des Heiligen und die Verachtung des religiösen Gesetzes den Hass und die Feindschaft aufs äusserste. Anders und weniger erbittert ist der Kampf zwischen solchen, die ein Gesetz und einen Glauben haben, anders als zwischen solchen, die verschiedenen Lehren und gegensätzlichen Glaubenstraditionen anhängen; denn hier gibt, wenn kein anderer Grund zum Hass vorhanden ist, allein schon die Tatsache, dass beide in ihren Glaubensartikeln nicht übereinstimmen, zu ewigem Streit und Hader Anlass[2].

Man könnte denken, dass jemand, der in der Lage war, solche Worte über Glaubenskriege zu finden, nur wenig für den Heiligen Krieg, den Kern der Kreuzzugsidee, übrig hatte. In der Tat war der pure Glaubenskrieg längst problematisch geworden. So sehr es wünschenswert war, die Räume des Orients christlicher Herrschaft zu unterwerfen, so sehr waren doch auch Stabilität und Ausgleich erforderlich, zumindest ein *modus vivendi* mit den nichtchristlichen Nachbarn. Gemeinsame *materiae* hatte

man genug: Verträge, Bündnisse, Kondominien. Doch die Gegensätzlichkeit der Glaubenstraditionen stand dem im Wege. Wilhelm von Tyrus äusserte nämlich diese Gedanken nicht in Reminiszenz an historische Kriegsereignisse, sondern in Reflexion über die eigene, äusserst angespannte Gegenwart. Er schrieb seinen Kommentar um das Jahr 1175, als Saladin bereits in Ägypten und Damaskus herrschte und sich anschickte, auch Aleppo und den syrischen Norden zu unterwerfen. Die Gefahr, vor der Wilhelm mehrfach und eindringlich gewarnt hatte, die Vereinigung der Muslime auf breiter Front zum „Gegenkreuzzug", war nun schon sehr konkret geworden und liess Annäherungsversuche nahezu chancenlos erscheinen.
Zur gleichen Zeit, um 1175, hatte der mit weitem Abstand wichtigste Chronist des Heiligen Landes Karriere gemacht[3]. Geboren in Jerusalem ca. 1130, schon in dritter Generation, ausgebildet aber in Europa, vor allem in den Schulen von Paris und Bologna, war er im Heiligen Land zum Prinzenerzieher aufgestiegen, zum Hofhistoriographen, Ratgeber und Diplomaten, zum Kanzler des Königreichs Jerusalem und schliesslich zum Erzbischof von Tyrus und war dabei berufen, die Politik seines Landes mitzugestalten. Er tat dies mit Ehrgeiz und grossem Einsatz, in scharfer Frontstellung gegenüber den – in seiner Sicht – annäherungswidrigen grossen internationalen Ritterorden sowie gegenüber den ebenso annäherungsunwilligen Newcomern und Abenteurern aus Europa. Damit dachte und handelte er ganz im Sinne der alteingesessenen orientlateinischen Familien, die ebenso auf Expansion wie auf Ausgleich bedacht waren. Er war Karrierist und Lobbyist, aber auch ein stolzer *litteratus*, ein Intellektueller, ein Mahner, ein unbequemer Experte, der auch Widersprüche produzierte und sie nicht immer aushalten konnte[4].

2. Persönliches Dilemma

Wilhelm von Tyrus versuchte, auf zwei Ebenen zu denken. Einerseits ging er auf Distanz zum puren Glaubenskrieg, weil hier die *leges humanitatis* mehr als in anderen Kriegen ausser Acht gelassen würden[5], andererseits hielt er am theologischen Sinn der Gotteskriege fest, denn schliesslich sollten die Christen, die Unsrigen, den Sieg davontragen[6]. Aber ein solches Denken liess sich nicht durchhalten. Wilhelm schaffte es immer weniger, beide Ebenen zu harmonisieren, je mehr seine Chronik in rund 15-jähriger Arbeit voranschritt und der unmittelbar erlebten Zeitgeschichte zueilte. Angesichts fortwährender Erfolge der anderen Seite wurde die Frage immer drängender, wo denn Gott eigentlich stünde.
Am Ende schien sich der Chronist nicht mehr ganz sicher zu sein, ob Gott wirklich allein zugunsten der christlichen Herrschaft entscheiden würde. Bezeichnenderweise liess er einmal sogar den Apostel Paulus, den *doctor gentium*, zugunsten der Feinde bei Gott intervenieren, die daraufhin dem Schlachtfeld und der völligen Niederlage entkamen[7]. Mit solchen Denkfiguren manövrierte sich Wilhelm allerdings in Widersprüche, in ein Dilemma, das er mit den Mitteln der politischen und religiösen Kultur seiner Zeit nicht aufzulösen vermochte. Voller Ungewissheit wollte er aufhören, die Geschichte Jerusalems zu schreiben, die ihm nur noch als eine sinnlose, heilsgeschichtlich unerklärbare Kalamität erschien[8]. Ein ständig siegreicher Saladin war ihm zutiefst unheimlich, war unbegreifliche Realität, die sich jeder historischen Deutung oder aktuellen Einordnung entzog. Saladins Aufstieg am Zangidenhof trotz



Der Geschichtsschreiber Wilhelm von Tyrus bei der Arbeit
(Paris, Bibliothèque Nationale, ms. Fr. 2631, fol. Ir).

niederer Herkunft, das unerhörte Glück bei allen Unternehmungen, die Rücksichtslosigkeit des Einsatzes im Verfolgen eigener Interessen, die Rebellion gegen den Herrn, das mehr oder minder gewaltsame Aneignen seines ganzen Erbes und die daraus folgende Illegitimität der Herrschaft, all das sind Dinge, die die Grenzen der Ordnung in Wilhelms Orient gesprengt haben. Fassungslos beobachtete er ein solch glückhaftes Individuum, das sich wie ein antiker Tyrann über alle Prinzipien hinwegsetzte und alle Bindungen aufzugeben schien. Es gelang ihm nicht mehr, eine solche Persönlichkeit und die Kategorien ihres Handelns zu beschreiben, geschweige denn, sie zu verstehen. Die Initiative gehörte dem Sultan – bis in den Satzbau des Chronisten[9]. Zuflucht gewährte nicht einmal mehr das stereotype, im Kern aber tröstliche Argument, wonach christliches Unglück nur eine zeitlich befristete Strafe Gottes sei: *peccatis nostris exigentibus* – unserer Sünden halber. Mehrfach lehnte es Wilhelm ab, sich mit dieser Formel christlicher Kollektivschuld zu identifizieren. Stattdessen verwies er gezielt und direkt – *peccatis suis (eorum) merentibus* – auf die Sünden seiner politischen Gegner und der unerfahrenen Neulinge aus dem Westen[10], die ohne Not den auch unter seiner Mitverantwortung erreichten *modus vivendi* mit dem Feind ebenso aufs Spiel setzten wie den *status orientalium Latinorum*, Identität und Zusammenhalt der im Orient, in den sogenannten Kreuzfahrerstaaten heimisch gewordenen Lateiner.

3. Immigration und Siedlung

Erzbischof Wilhelm gehörte zur Partei der alten Barone, jener Herren, deren Vorfahren mit der alles begründenden, glorreichen *expeditio prima* in den Orient gekommen waren, Herrschaften und Königreich gegründet, sich und ihre Leute angesiedelt und sich den orientalischen Lebensbedingungen relativ rasch angepasst hatten. Dies belegen nicht zuletzt auch arabische Berichte, wie zum Beispiel die autobiographischen Aufzeichnungen des Emirs Usama ibn Munqidh aus dem nordsyrischen Shaizar, der den Lateinern in diplomatischer Mission an den Höfen von Antiochien und Jerusalem häufiger begegnete. „Alle Franken", so die allgemeine Bezeichnung der Orientalen für alle Europäer, „die erst seit kurzem ihr Land verlassen haben, sind roher in ihrem Wesen als jene, die sich schon an unser Land gewöhnt haben und mit den Muslimen Umgang pflegen"[11]. Wilhelm selbst war um 1130 hineingeboren in das bereits kräftige Landesgefühl der Siedler, dem der Kreuzzugschronist Fulcher von Chartres die treffende Formulierung gegeben hatte:

> Die wir Abendländer waren, sind jetzt zu Orientalen geworden; wer Römer oder Franzose war, ist in diesem Land zum Galiläer oder Palästinenser geworden; wer aus Reims oder Chartres stammte, wurde zum Tyrer oder Antiochener. Schon haben wir die Orte unserer Geburt vergessen, schon sind sie den meisten von uns unbekannte oder nie gehörte Namen ... Wer ein Fremdling war, ist jetzt gleichsam ein Eingeborener[12].

Nach Fulchers Worten wuchs man zu einer neuartigen Immigrantengesellschaft zusammen. Diese blieb zwar ebenso ständisch gegliedert wie die europäischen Gesell-

schaften, doch insgesamt war sie offener und mobiler und bereit, sich einem raschen Integrationsprozess zu unterziehen – analog zu vielen anderen solchen Gesellschaften in der Welt. Wilhelm von Tyrus selbst war ein typischer Aufsteiger. Wer solcherart seinen Orient fand, ergänzte Fulcher[13], hatte keinen Grund, nach Europa zurückzukehren. Und in der Tat hat es nur wenige rückwandernde Siedler gegeben.
Ein untrügliches Zeichen für rasche Integration waren die Konnubien, die sich schon bald nach 1100 über altes Herkommen, landsmannschaftliche Bindungen, Sprach- und Kulturgrenzen hinwegzusetzen begannen. Den in der grossen Mehrheit männlichen Zuwanderern blieb auch gar nichts anderes übrig. Viele Kreuzkrieger, die Siedler geworden waren und Familien gründeten, heirateten nicht nur Europäerinnen, sondern auch Frauen aus einheimischen, orientchristlichen Familien und erhielten armenische, griechische oder syrische Verwandte. Dies galt für die Städter und ländlichen Siedler ebenso wie für den Adel und selbst die Königsdynastien, wobei schon die ersten Jerusalemer Könige Balduin I. und II. mit ihren armenischen Gattinnen, Arda von Marash und Morfia von Melitene, Vorbildcharakter hatten. Nicht sehr häufig, aber doch auffallend genug, war auch die Eheschliessung mit einer *saracena*, einer getauften oder vermutlich eher ungetauften Muslima, ganz zu schweigen von den zahlreichen, ebenso integrationsfördernden Konkubinatsverhältnissen, die alle ethnischen und religiösen Schranken überschritten[14]. Selbst ein Patriarch von Jerusalem machte darin keine Ausnahme, was sogar papsturkundlich und damit höchst offiziell dokumentiert wurde: Patriarch Arnulf von Chocques (gest. 1118), den Damen ohnehin zugeneigt, soll zur gleichen Zeit Beziehungen zu einer verheirateten Europäerin und zu einer *saracena* unterhalten und von letzterer einen Sohn gehabt haben[15].

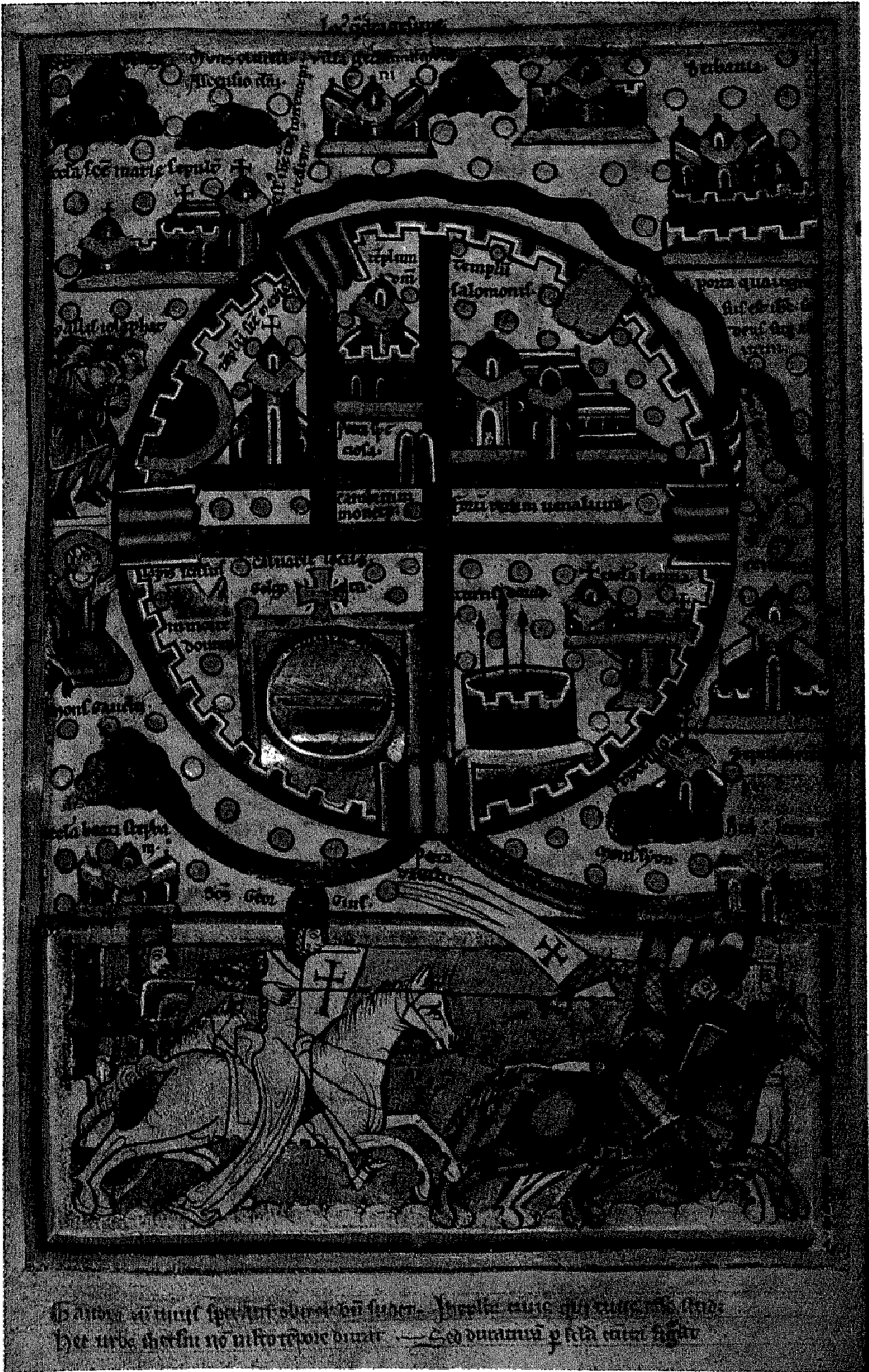
4. Wir-Bewusstsein, Sprache, Vaterland

Zusammengehalten wurde diese Gesellschaft von Einheimischen und Zuwanderern durch ein Wir-Bewusstsein, das sich Zug um Zug vom Wir-Kreuzfahrer-Motiv gelöst und zu einer neuartigen Wir-Orientalen-Identität gewandelt hatte. Hilfreich mag dabei die *lingua nostra* gewesen sein, die französische Sprache, wenn auch in verschiedenen regionalen Dialekten, deren Gebrauch im Alltag unterhalb des gelehrten und urkundlichen Lateins offenbar mehrheitsfähig gewesen ist. Die eigentliche Mehrheitssprache war jedoch neben dem Griechischen und syrischen Dialekten vor allem das Arabische, gesprochen von Christen und Muslimen. Auch unter Orientlateinern waren Kenntnisse verbreitet und wurden in der lokalen Verwaltung und selbst im Urkunden- und Archivwesen der grossen Ritterorden gebraucht[16].
Parallel zum neuen Wir-Bewusstsein verschwand der Frankenname als Selbstbezeichnung, wie er noch bei den Chronisten des Ersten Kreuzzugs und bei arabischen Chronisten gang und gäbe war. Wilhelm von Tyrus verwendete ihn so gut wie ausschliesslich nur noch für das französische Königtum und seine Untertanen; seine Landsleute dagegen waren die *orientales latini*, die *nostri latini*, einschliesslich der ‚historischen Landsleute' des Ersten Kreuzzugs, des *introitus Latinorum*. Als ihr Repräsentant und König erschien seit Balduin II. gerade auch in seinem offiziellen Titel der *Rex Jerusalem Latinorum*. Alle zusammen freilich, Zuwanderer wie Einheimische, waren *nos hierosolymitani* geworden und verwiesen damit auf die Identitätsmitte der neuen Herrschaften im Königreich Jerusalem[17].

Dieses Reich manifestierte sich schon in der Chronik Fulchers von Chartres, jedoch konzeptionell besonders ausgeprägt in der des Kanzlers von Jerusalem im Schlüsselbegriff der *patria orientalis*. Wilhelm gelingt es in seiner Chronik, ein patriotisches Bewusstsein auf orientalischem Boden zu inszenieren. Nun ist der Begriff *patria* ein bedeutendes Kriterium in der zeitgenössischen, politisch-rechtlichen Diskussion um die Notwendigkeit und die *justa causa* eines Krieges. Man interessiert sich dabei vor allem für die Verteidigung des Vaterlandes und ihre Rechtfertigung. Der Widerstand gegen den Feind, so wird unter Juristen der Zeit gelehrt, sei von höchster Notwendigkeit für das Wohl und die Sicherheit des Vaterlandes und sei von daher schon gerecht[18].
Wilhelm mag diese Lehren bei seinen Rechtsstudien in Bologna kennengelernt haben; und zurückgekehrt nach Palästina übertrug er sie auf sein Geburtsland, so aber, dass sogleich alle patriotischen Aktivitäten, die zeitgenössischen wie die historischen, einschliesslich der Verteidigungskriege gegen christliche und islamische Nachbarn, auf dieses materielle Recht zurückgeführt werden können. Wo die *nostri orientales* für Vaterland, Freiheit, Eigentum, Frauen und Kinder und die Ehre gerechterweise stritten, da konnte Religion als Kampfmotiv zurücktreten. Ein Angriff auf die genannten Rechtsgüter reichte als *justa causa* für kriegerische Auseinandersetzungen, selbst auf dem Boden des Heiligen Landes, vollkommen aus. Dass die *patria* Wilhelms und seiner Landsleute zugleich die *patria domini* war, Jerusalem das Erbe Christi, Stadt und Land des Heiligen Grabes und vieler verehrungswürdiger biblischer Stätten, mochte zwar Rang und Selbstbewusstsein erhöhen, nicht unbedingt aber den Zusammenhalt dieser Gesellschaft[19].

5. Rechtssicherheit und Kultfreiheit

Weil materielles Recht der *patria* das Wir-Bewusstsein der Orientlateiner in erster Linie bestimmte, konnten in Wilhelms Modell auch die benachbarten muslimischen *patriae* daran Anteil haben. Für solches Denken gebührt ihm ein fester Platz in der Geschichte des Völkerrechts. Wenn nämlich die Muslime *pro patria* kämpften oder für die übrigen hohen Güter wie Freiheit, Familie, Eigentum und Ehre, für Abwehr oder Wiedergutmachung von Unrecht, so führten auch sie, so Wilhelm, einen notwendigen und gerechten Krieg, ein *bellum justum*, selbst gegen die christlichen Bewohner des Heiligen Landes[20]. Orientlateiner konnten unter geistiger Führung des Kanzlers von Jerusalem solche Zugeständnisse machen, weil sie spezifisch orientalische Interpretationen adaptierten. So verstanden sie den Islam zum Beispiel nicht wie meistens in Europa als vom Satan gelenktes Heidentum, sondern als positive, autonome Weltreligion, die ein und denselben Schöpfergott verehrte wie Juden- und Christentum auch. Von daher konnten sie einzelne Muslime als gottesfürchtige, gerechte und fromme Männer anerkennen, die auf ihre, wenngleich unvollkommene Weise durchaus am göttlichen Heilsplan teilhatten – ganz nach dem Vorbild des heidnisch-römischen Hauptmanns Cornelius von Caesarea, von dem Petrus in dessen Hause sagte: „In jedem Volk ist Ihm angenehm, wer Ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt"[21]. Ein solcher „Cornelius" war für Wilhelm zum Beispiel der syrische Sultan Nuraddin, Herrscher von Damaskus und Ägypten und Vorgänger Saladins, zwar ein grosser Verfolger der Christen, aber dennoch, so Wil-



Kriegerheilige des Ostens – Sankt Demetrius und Sankt Georg – schützen Jerusalem und die heiligen Stätten. (Den Haag, Koninklijke Bibliotheek, ms. 76, F 5, fol. Ir).

helm, ein gerechter Fürst und im Rahmen islamischer Traditionen ein frommer und gottesfürchtiger Mann. Interessanterweise stimmte diese Einschätzung zusammen mit weiteren positiven Eigenschaften des Sultans auch mit jener der muslimischen Seite überein[22]. Von diesem Denken profitierte auch die muslimische Bevölkerung des *regnum orientale*. Grösstes Interesse hatte man daran, schon bald nach dem Rausch der Eroberungen, die einheimischen Bauern und Städter im Lande zu behalten, zum Bleiben und zur Loyalität zu bewegen. Dies mag im Grossen und Ganzen gelungen sein. Jedenfalls bemühte sich der Chronist Jerusalems sehr, diesen Eindruck zu vermitteln[23]. Revolten gegen das lateinische Regime hat es jedenfalls so gut wie nie gegeben. Während muslimische Bauern über die Ungerechtigkeiten ihrer eigenen Herren stets zu klagen gehabt hätten, schrieb der aus Spanien stammende maurische Reisende Ibn Dschubair nach einem Besuch Jerusalems in den frühen 80er Jahren des 12. Jahrhunderts, könnten sie die Haltung des Feindes nur rühmen, auf seine Gerechtigkeit könne man sich verlassen[24].

Von entscheidender Bedeutung war die Rechtssicherheit. Die *orientales latini* haben es nicht versäumt, der übrigen orientalischen Bevölkerung nach dem Vorbild ihrer *Cour des Bourgeois* eigene Gerichtshöfe zuzubilligen. Zwar stammen die entsprechenden Dokumente (Assises) erst aus dem 13. Jahrhundert, doch ist das Verfahren sicher älteren Datums. Vermutlich gab es schon in der Zeit König Balduins I. (Regierungszeit 1100-1118) in Fortführung der vorgefundenen Verwaltungstradition die sogenannte *Cour du Rais*, an der unter Vorsitz eines einheimischen Obmanns (arab. ra`is, lat. *regulus*) und unter Mitwirkung einheimischer Schreiber kleinere Zivil- und Strafsachen nach dem jeweils traditionellen Recht der Syrer, Griechen, Armenier, Juden oder Muslime verhandelt wurden. Rais und Schreiber konnten Muslime oder Orientchristen sein, wie dies schon vor dem Auftreten der Lateiner der Fall war. Im Norden des Reiches trat ein Rais in der Verwaltung einzelner Städte auf; hier und da amteten auch *Kadis* und Scheichs, und in der Finanzverwaltung der *patria orientalis* spielten Personen arabischer Muttersprache, Muslime oder Christen, eine gewisse Rolle[25].

Flankiert wurde die Rechtssicherheit schliesslich von einer grundsätzlichen Kultfreiheit und einem ebenso grundsätzlichen Verzicht auf direkte missionarische Aktivitäten[26]. Was man im zeitgenössischen Europa nicht geduldet hätte, praktizierte man in einem Land, in dem die Lateiner mit Schismatikern und Häretikern, Juden und Samaritanern, Sunniten und Schiiten zusammenleben mussten. Wie tief das ging, ist eine ganz andere Frage. Immerhin konnte jeder seinem Glauben nachgehen, überdies in eigenen, verbliebenen oder zurückgegebenen Gotteshäusern, darunter kultisch intakte und vielbesuchte Moscheen in Tyrus, in Akkon, in Nablus und selbst in Jerusalem (beim *Templum domini*), ganz zu schweigen von den gemeinsamen biblischen Kultstätten[27]. In diesem Zusammenhang ist eine Beobachtung Rudolf Hiestands sehr interessant, wonach die Orientlateiner nie eigene Heilige in ihrem Land hervorgebracht hätten, auch nicht in den grossen Ritterorden, obwohl doch die zahlreichen im Kampf gefallenen oder in Gefangenschaft getöteten Kreuzfahrer als Märtyrer galten und genügend Anstoss zu Kulten geliefert haben könnten. Auch wurden so gut wie keine westlichen Heiligenkulte importiert, nicht einmal Sankt Martin, man griff lieber auf solche der Ostkirchen zurück, vor allem natürlich auf Kriegerheilige wie Sankt Georg oder Sankt Demetrius[28].

Dies galt auch für die kultische Ausstattung der Kreuzfahrerkirchen im 12. Jahrhundert, für Fresken und Mosaiken, die vielfach einheimische Motive zeigten und von einheimischen, griechischen oder syrischen Künstlern ausgeführt wurden, wie zum Beispiel von jenem *Basilius pictor*, der seinen Namen zugleich auch syrisch und griechisch buchstabierte, in der Geburtskirche zu Bethlehem[29].

6. Die Landesgeschichte

Zu den entscheidenden Faktoren eines patriotischen Bewusstseins gehörte auch die Landesgeschichte als der gemeinsame Nenner christlicher wie nicht-christlicher Geschichte. Zwar erhob Wilhelm von Tyrus unbedingten Anspruch auf ein Wiederanknüpfen an die unterbrochene christliche Herrschaft und ließ auch deswegen seine Chronik im 7. Jahrhundert beginnen, in den Tagen des Kaisers Heraklius, der damals die oströmischen Provinzen gegen den Ansturm des Islams nicht zu halten vermochte. Vor diesem Hintergrund wurden die Taten der ersten Kreuzfahrer überragend herausgestellt, Gottfried von Bouillon und die übrigen Anführer zu Helden und Vorbildern stilisiert. Nichts fehlte an jenem heiligen Drama, das Gott selbst durch den Papst inszeniert hatte. Und doch war sich der Kanzler jenes Reiches, das im Zentrum dieser Erfolgsgeschichte stand, durchaus bewusst, dass die Muslime und andere Nichtlateiner selbständige und subjektiv bedeutende Anteile an der Geschichte des gemeinsamen Bodens hatten. Dieser war auch *patria* der nichtlateinischen *Orientales*, ausgestattet mit weit zurückreichenden historischen Rechten. Selbstverständlich sprach Wilhelm das Erbe Christi den Christen zu, jedoch ohne zugleich den historisch begründeten Anspruch der Anderen auf eben dasselbe Land zu negieren.

Hier vor allem tritt ein aufregend klares Gegenbild zu westlichen Vorstellungen auf, das die Grenzen der Wahrnehmung enorm erweiterte, in aller Konsequenz auch für die Geschichtsschreibung. Wilhelms älterer Zeitgenosse, der berühmte und überdies palästina- und kreuzzugserfahrene Bischof Otto von Freising hatte autoritär erklärt, die nichtchristlichen Staaten der Juden und Heiden seien geschichtslos, vor Gott und der Welt bedeutungslos. Kaum ließen sich „irgendwelche von ihnen ausgeführte Taten finden, die der Erwähnung wert und der Nachwelt zu überliefern wären". Bei dieser Grundeinstellung blieben Ottos eigene Islamkenntnisse folgenlos, er bemerkte zwar den Monotheismus, stufte Muslime jedoch weiterhin als Heiden ein[30]. Viele andere folgten Otto nach, in säkularer Form übrigens bis in die neuzeitliche Geschichtsphilosophie, z. B. Hegel, und in die Ethnologie mit ihrem ausgeprägten Eurozentrismus.

Nicht so der Kanzler Jerusalems. Er tat etwas, was während des gesamten Mittelalters auch muslimischerseits seines Gleichen suchte, und was man allenfalls noch auf spanischem Boden finden mochte: Er schrieb – ungeachtet der bleibenden Religionsunterschiede – eine Geschichte der Nachbarn, die *Historia de gestis orientalium principum*, eine eigenständige Historie mit islamischer Zeitrechnung und vermutlich überwiegend moderaten Interpretationen. Für diese Aufgabe, mit der ihn sein König Amalrich ebenso betraute wie mit der Chronik Jerusalems, war Wilhelm von Tyrus im Kreise einer offenbar weitsichtigen und kenntnisreichen und selbst in Glaubensdingen diskussionsbereiten Hofgesellschaft, die sein Geschichtsbild mitzutragen schien, bestens geeignet: Seine europäische ergänzte sich durch östliche



Sultan Saladin leitet von seinem Zelt aus die Schlacht.
(Burgerbibliothek Bern, Cod. 163, fol. 251r).

Bildung, neben Französisch und Latein sprach oder las er vielleicht auch Griechisch und Arabisch, letzteres ist allerdings umstritten. Jedenfalls war Wilhelm in der Lage, verschiedene chronikalische wie dogmatische Quellen aus diesen Sprachen zu benutzen und zu verarbeiten, ganz abgesehen von den Möglichkeiten der mündlichen Kommunikation seit den Kinder- und Jugendtagen in Jerusalem[31].
Wilhelms Geschichte der orientalischen Fürsten, die von der Zeit Mohammeds bis in das Jahr 1184 führte, ist freilich bald nach 1300 in Vergessenheit geraten und dann verloren gegangen. Zum Glück teilte sich manches davon seiner Jerusalemer Chronik mit. Doch allein die Tatsache, dass einmal eine Geschichte des islamischen Orients aus lateinischer Feder existiert hat, ist ein überaus schätzenswertes Zeugnis eines landesbezogenen Geschichtsbewusstseins. Für kurze Zeit hatte sie die von Otto von Freising verordnete „Ideologie des Schweigens“ durchbrochen[32].

7. Noch einmal das Dilemma

Wilhelms persönliches Dilemma war zugleich das seines Landes. Er wusste nur zu genau, dass seine Heimat, um lebensfähig zu bleiben, auf Propaganda für den Heiligen Krieg, für immer neue Kämpfer, Siedler und Führungskräfte angewiesen war. Die ständigen Hilferufe nach Westen brachten zwar viele Zuwanderer und durch Pilger auch viel Geld ins Land, doch standen diese zugleich der angestrebten Idee der *patria orientalis* entgegen. „Die Gesamtgesellschaft wurde dadurch immer wieder auf den Anfangspunkt ihrer Integration zurückgeworfen“[33]. Dieser Vorgang betraf alle Schichten und Stände, Kirche und Adel und in besonderem Maße auch das Königtum, das mit dynastischer Schwäche antworten musste. Zwischen 1099 und 1225 regierten in Frankreich fünf Könige, in Deutschland sieben, in England ebenfalls sieben, in Jerusalem jedoch 14; davon waren allein acht aus landfremdem Adel durch Heirat mit der Thronerbin zum Zuge gekommen. Und nicht alle dieser Herren mitsamt ihren oft ebenso landfremden Gefolgsleuten verfügten über die notwendigen politischen Erfahrungen. So waren auch Konflikte zwischen Europäern und Orientlateinern gleichsam vorprogrammiert[34].
Gefährlicher war jedoch das unterschwellige, ständig präsente Misstrauen der Neuzuzügler aus dem Westen gegenüber den alteingesessenen Orientlateinern. Man hielt sie schlicht für verweichlicht, moralisch und religiös verkommen. Ein bisschen verächtlich nannte man sie *Suri* und ihr Königreich *el roiaume de Surie*, so ausgerechnet in der verbreitetsten altfranzösischen Übersetzung der lateinischen Chronik des Wilhelm von Tyrus, in der *Estoire de Eracles*, so als seien die Orientlateiner nicht würdig, Jerusalem zu besitzen[35]. Dies ist freilich die indirekte Bestätigung dafür, dass man im Westen einen Integrationsprozess für möglich hielt. Geradezu wütend ob der ständigen Verletzung der religiösen Sache durch materielle Güter korrigierte einmal der altfranzösische Übersetzer – besser Verbieger – Wilhelms die Reihenfolge der Aktionen: Man habe gekämpft, so schimpfte er, *„por la foi premierement, apres por leur vie, por leur fames et por leur emfanz“*[36]. Wie belastet das ganze Verhältnis war, mag man auch an puren Zahlen erkennen: Man hat die Gesamtzahl der Orientlateiner des 12. Jahrhunderts relativ plausibel auf 100.000 bis 140.000 Personen geschätzt, das sind 15 bis 25 Prozent der Gesamtbevölkerung, wobei sich die jährliche Pilger- und Kreuzfahrerzahl im hohen fünfstelligen Bereich bewegte. Um 1170 sollen allein in

der Heiligen Stadt 60.000 Pilger versammelt gewesen sein[37]. So war das Konstruktionsprinzip der orientlateinischen Herrschaft schlichtweg ein Paradoxon. Stabilisierung und politisch-militärische Stärkung wurden systematisch wieder aufgeweicht, Identitätsbildung gehemmt oder gar verhindert, der Ausgleich mit den Nachbarn unmöglich gemacht. Wie sollte Gott da entscheiden? Bei den Hörnern von Hattin, am 4. Juli 1187, hatte Gott mit Saladin entschieden, so wie es Wilhelm von Tyrus vorausgesehen hatte. Der *oriens noster* schien mit einem Schlage vernichtet zu sein. Wilhelms Modell hatte seinen Praxistest nicht bestanden, aber es verdient, gerade ob seines unbequemen Expertentums, auch heute noch gewürdigt zu werden.

Anmerkungen:

1 Eine längere Fassung dieses Textes mit teilweise anderer Zielsetzung findet sich unter dem Titel: Regionale Identität und Begegnung der Kulturen in Stadt und ‚Kreuzfahrerkönigreich' Jerusalem, in Andreas Meyer, Constanze Rendtel und Maria Wittmer-Busch (Hrsg.), Päpste, Pilger, Pönitentiarie. Festschrift für Ludwig Schmugge zum 65. Geburtstag, Tübingen 2004, S. 237-251.

2 Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon XIII, 16, hrsg. von Robert B. C. Huygens (Corpus Christianorum Continuatio Mediaeualis 63, 63A), Turnhout 1986, S. 606.

3 Zu Wilhelm siehe Rainer Christoph Schwinges, Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus, Stuttgart 1977; Rudolf Hiestand, Zum Leben und zur Laufbahn Wilhelms von Tyrus, in *Deutsches Archiv* 34, 1978, S. 345-380; ders., Wilhelm von Tyrus, Chronica, in Volker Reinhardt (Hrsg.), Hauptwerke der Geschichtsschreibung, Stuttgart 1997, S. 728-732; Robert B. C. Huygens, Introduction, in Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon (wie Anm. 2), S. 1-95; Peter W. Edbury und John G. Rowe, William of Tyre: Historian of the Latin East, Cambridge 1988.

4 Robert B. C. Huygens, Guillaume de Tyr étudiant. Un chapitre (XIX, 12) de son ‚Histoire' retrouvé, in *Latomus* 21, 1962, S. 811-829; Schwinges, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 3), S. 19-45, besonders 35; Hans Eberhard Mayer, Guillaume de Tyr à l'Ecole, in *Mémoires de l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon* 127, 1985/86, S. 257-265.

5 Wilhelm von Tyrus XVI, 16, S. 737; XII, 12, S. 561.

6 Vgl. Edbury und Rowe (wie Anm. 3), S. 151ff.

7 Wilhelm von Tyrus XIII, 18, S. 610. Dazu Schwinges, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 3), S. 244f.

8 Wilhelm von Tyrus XXIII, S. 1061f.

9 Zu Wilhelms Saladinporträt vgl. Schwinges, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 3), S. 199-209. Zu Saladin die Beiträge in diesem Band und als Überblick den Pariser Katalog von Éric Delpont u.a. (Hrsg.), L'Orient de Saladin. L'Art des Ayyoubides, Ausstellungskatalog, Institut du monde arabe Paris, Paris 2001.

10 Wilhelm von Tyrus XVIII, 28, S. 852; XX, 18, S. 935; XXI, 7, S. 969, kommentiert bei Schwinges, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 3), S. 195f., 225f., 298.

11 Usamah ibn Munqidh, Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, Tübingen/Basel 1978, S. 153, auch 159. Zur Einordnung solcher Erzählungen jetzt Carole Hillenbrand, The Crusades. Islamic Perspectives, Edinburgh 1999, S. 259ff.

12 Fulcher von Chartres, Historia Hierosolymitana, hrsg. von Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg 1913, III, 37, 3ff. Siehe dazu Rudolf Hiestand, „Nam qui fuimus Occidentales, nunc facti sumus Orientales". Siedlung und Siedleridentität in den Kreuzfahrerstaaten, in Christof Dipper und Rudolf Hiestand (Hrsg.), Siedler-Identität: neun Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart, Bern/Frankfurt/New York 1995, S. 61-80; Hans Eberhard Mayer (Hrsg.), Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert, München 1997.

13 Fulcher von Chartres, ebend. III, 37, 7.

14 Ebend. III, 37, 5-7.

[15] Régine Pernoud, Frauen zur Zeit der Kreuzzüge, Freiburg/Basel/Wien 1995, S. 41-53, besonders 52; Rudolf Hiestand, Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande, Göttingen 1985, S. 124-126, besonders S. 126.

[16] Siehe Hans Prutz, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, Berlin 1883 (ND. Hildesheim 1964), S. 108-122, 522ff.; David Jacoby, La Littérature Française dans les Etats Latins de la Méditerranée Orientale à l'Epoque des Croisades: Diffusion et Création, in Essor et Fortune de la Chanson de Geste dans l'Europe et l'Orient Latin, 2 Bde., Modena 1984, hier Bd. 2, S. 617-642; Robert B. C. Huygens, Latijn in ‚Outremer'. Een Blik op de Latijnse Letterkunde der Kruisvaarderstaten in het Nabije Oosten, Leiden 1964. Zum Arabischen Hiestand, Siedlung (wie Anm. 12), S. 71; Ronnie Ellenblum, Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem, Cambridge 1998, S. 26f. und Index (Arabic).

[17] Zum Königstitel siehe Reinhold Röhricht, Regesta Regni Hierosolymitani, Innsbruck 1893, S. 5ff. Zu Wilhelms Begriffen Schwinges, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 3), S. 20-22, vollständig zugänglich über Wilhelm von Tyrus, Chronica, Corpus Christianorum, CD-Version: Cetedoc Library of Christian Latin Texts (= CLCLT 3), Turnhout 1996.

[18] Grundlegend Ernst H. Kantorowicz, Pro patria mori in Medieval Political Thought, in ders., The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology, Princeton 1957, S. 232-272 (wieder abgedruckt in ders., Selected Studies, Princeton 1965, S. 308-324); Gaines Post, Studies in Medieval Legal Thought, Princeton 1964, S. 438ff. Siehe auch Thomas Eichenberger, Patria. Studien zur Bedeutung des Wortes im Mittelalter, 6. bis 12. Jahrhundert, Sigmaringen 1991.

[19] Dazu jetzt Andreas Kaplony, Jerusalem, in Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte, hrsg. von Manfred Landfester, Bd. 14, Stuttgart/Weimar 2001, Sp. 722-749, besonders 732ff. mit reicher Literatur.

[20] Beleg für gerechten Krieg, den Begriff *bellum justum* auf islamischer Seite: Wilhelm von Tyrus XIII, 18, S. 609. Dazu Schwinges, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 3), S. 219-230.

[21] Siehe Apostelgeschichte 10, 2, 22, 35, auch 1. Petrusbrief 1, 17.

[22] Die Schlüsselbegriffe sind *justus, religiosus, timens Deum* (gerecht, fromm, gottesfürchtig), vgl. Wilhelm von Tyrus XVI, 7, S. 723 und XX, 31, S. 956. Dazu Schwinges, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 3), S. 129ff.; Nikita Elisséeff, Nur ad-Din. Un Grand Prince Musulman de Syrie aux Temps des Croisades, 3 Bde., Damaskus 1967. Zuletzt Yaacov Lev, The Social and Economic Policies of Nur al-Din (1146-1174): The Sultan of Syria, in *Der Islam* 81, 2004, S. 218-242.

[23] Schwinges, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 3), S. 261ff.

[24] Extrait du Voyage d'Ibn Djobeir, in Recueil des historiens des croisades, Historiens Orientaux III, Paris 1884, S. 448. Zur Einordnung Hillenbrand, Crusades (wie Anm. 11), S. 262ff.

[25] Siehe dazu Dimitri Hayek, Le Droit Franc en Syrie Pendant les Croisades. Institutions Judiciaires, Paris 1925, S. 115-137; Claude Cahen, Le Régime Rurale Syrien au Temps de la Domination Franque, in *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg* 29, 1951, S. 286-310; Jonathan Riley-Smith, Some Lesser Officials in Latin Syria, in *English Historical Review* 87, 1972, S. 1-26; ders., The Survival in Latin Palestine of Muslim Administration, in Peter M. Holt (Hrsg.), The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades, Warminster 1977, S. 9-22; Hans Eberhard Mayer, Latins, Muslims and Greeks in the Latin Kingdom of Jerusalem, in *History* 63, 1978, S. 175-192; ders., Multikulturelle Gesellschaft (wie Anm. 12); Benjamin Z. Kedar, The Subjected Muslims of the Frankish Levant, in James M. Powell (Hrsg.), Muslims under Latin Rule, 1100-1300, Princeton 1990, S. 135-174, besonders 155-159; Ellenblum, Rural Settlement (wie Anm. 16), S. 119ff., 234ff.; Paul L. Sidelko, Muslim Taxation under Crusader Rule, in Michael Gervers und James M. Powell (Hrsg.), Tolerance and Intolerance. Social Conflict in the Age of the Crusades, Syracuse/New York 2001, S. 65-74; Johannes Pahlitzsch, Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem, Berlin 2001, S. 181-213.

[26] Schwinges, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 3), S. 268-281; dazu Benjamin Z. Kedar, Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims, Princeton 1984, S. 74ff.

[27] Schwinges, ebend. S. 122, 266, 274f., 279; Kedar, Subjected Muslims (wie Anm. 25), S. 167f.; Hannes Möhring, Die Kreuzfahrer, ihre muslimischen Untertanen und die heiligen Stätten des Islam, in Alexander Patschovsky und Harald Zimmermann (Hrsg.), Toleranz im Mittelalter, Sigmaringen 1998, S. 129-157; Bernard Hamilton, The Latin Church in the Crusader States, London 1980, S. 159ff., 188ff.; Palitzsch, Graeci und Suriani (wie Anm. 25), S. 181ff.

[28] Hiestand, Siedlung (wie Anm. 12), S. 70f.

[29] Siehe Gustav Kühnel, Das Ausschmückungsprogramm der Geburtsbasilika in Bethlehem. Byzanz und Abendland im Königreich Jerusalem, in *Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie* 10, 1987, S. 133-149; ders., Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem, Berlin 1988, S. 5 mit Abb. XXXVI, 61. Siehe auch Lucy-Anne Hunt, Art and Colonialism: The Mosaics of the Church of the Nativity in Bethlehem (1169) and the Problem of ‚Crusader' Art, in *Dumbarton Oaks Papers* 45, 1991, S. 69-85; Bianca Kühnel, Crusader Art of the Twelfth Century. A Geographical, an Historical, or an Art-Historical Notion?, Berlin 1994.

[30] Otto von Freising, Chronica sive Historia de duabus civitatibus V, Prolog, und VII, 7, hrsg. von Walther Lammers, Darmstadt 1972, S. 374f., 510f.

[31] Zur Gesta siehe Edbury und Rowe (wie Anm. 3), S. 23-24; Hannes Möhring, Zu der Geschichte der orientalischen Herrscher des Wilhelm von Tyrus: Die Frage der Quellenabhängigkeiten, in *Mittellateinisches Jahrbuch* 19, 1984, S. 170-183; Alan V. Murray, William of Tyre and the Origin of the Turks: Observations on Possible Sources of the Gesta orientalium principum, in Michel Balard, Benjamin Z. Kedar und Jonathan Riley-Smith (Hrsg.), Dei gesta per Francos. Etudes sur les Croisades Dédiées à Jean Richard – Crusade Studies in Honour of Jean Richard, Aldershot 2001, S. 217-229. Im Vergleich zu Spanien (Rodrigo Jiménez de Rada's Historia Arabum) siehe Rainer Christoph Schwinges, Die Wahrnehmung des Anderen durch Geschichtsschreibung. Muslime und Christen im Spiegel der Werke Wilhelms von Tyrus († 1186) und Rodrigo Ximénez` de Rada († 1247), in Toleranz im Mittelalter (wie Anm. 27), S. 101-127, besonders 106ff., 124ff.

[32] Vgl. Charles J. Halperin, The Ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Religious Frontier, in *Comparative Studies in Society and History* 26, 1984, S. 442-466.

[33] So treffend Hiestand, Siedlung (wie Anm. 12), S. 72.

[34] Hiestand, ebend. Zu den Konflikten schon Prutz, Kulturgeschichte (wie Anm. 19), S. 123ff.; Raymond C. Smail, Crusading Warfare (1097-1193): A Contribution to Medieval Military History, 2. Aufl. Cambridge 1967, S. 40ff. Aus dem Blickwinkel Wilhelms von Tyrus jetzt Nicole Staub Nyffenegger, Ego Willelmus. Personenwahrnehmung und Selbstbild Wilhelms von Tyrus, Karrierist im Kreuzfahrerkönigreich Jerusalem, Lizentiatsarbeit Bern 2001, S. 65-76 (Diss. in Vorbereitung).

[35] L'Estoire de Eracles Empereur et la Conqueste de la Terre d'Outremer, in Recueil des historiens des croisades: Historiens Occidentaux Bd. I (1-2), Paris 1844, S. 791 (zusammen mit Wilhelms lateinischem Text). Ansonsten verstand man im Königreich Jerusalem unter Syrern arabischsprachige orthodoxe Christen, vgl. Pahlitzsch, Graeci und Suriani (wie Anm. 25), S. 181. Zum Übersetzer vgl. Franz Ost, Die altfranzösische Übersetzung der Geschichte der Kreuzzüge Wilhelms von Tyrus, Diss. Halle 1899; Schwinges, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 3), S. 44f.; John Pryor, The Eracles and William of Tyre: An Interim Report, in Benjamin Z. Kedar (Hrsg.), The Horns of Hattin. Proceedings of the Second Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Jerusalem/London 1992, S. 270-293. Siehe auch folgende Anmerkung.

[36] L'Estoire, ebend., S. 494. Zur sehr eigenwilligen Interpretation der Estoire siehe Ost, Übersetzung (wie Anm. 35); Schwinges, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 3), S. 234f., 322 (Register). Neuerdings Margaret Jubb, Saladin vu par Guillaume de Tyr et par l'Eracles: Changement de Perspectives, in Michel Balard (Hrsg.), Autour de la Première Croisade, Paris 1996, S. 443-451; Bernard Hamilton, The Old French Translation of William of Tyre as an Historical Source, in Peter Edbury und Jonathan Philipps (Hrsg.), The Experience of Crusading, Bd. 2: Defining the Crusader Kingdom, Cambridge 2003, S. 93-112.

[37] Vgl. Joshua Prawer, Histoire du Royaume Latin de Jérusalem, 2 Bde., 2. Aufl. Paris 1975, hier Bd. 1, S. 568-576; Meron Benvenisti, The Crusaders in the Holy Land, Jerusalem 1970, S. 26ff.; Hiestand, Siedlung (wie Anm. 12), S. 72. Zahlenkritisch Ellenblum, Rural Settlement (wie Anm. 16), S. 31.

„Die Truppen der Türken aber erfasste das Stammesbewusstsein“

Integrations- und Selbstwahrnehmungsprozesse der islamischen Welt in der Auseinandersetzung mit den Kreuzfahrern

Peter Thorau

1996 legte der Politikwissenschaftler und Berater des US-Außenministeriums Samuel P. Huntington sein viel beachtetes Buch *The Clash of Civilizations* vor. Bereits im gleichen Jahr erschien es unter dem Titel „Kampf der Kulturen“ auch auf Deutsch.[1] Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion und dem Ende des Ost-West-Konflikts geht der Verfasser in seiner Studie den Themen gegenwärtiger und künftiger Weltpolitik nach. „Statt eines harmonischen Zusammenwachsens in einer zunehmend vernetzten Welt“ sieht Huntington einen Konflikt „globalen Ausmaßes“ zwischen den großen Weltkulturen – so der Klappentext – heraufziehen. Dass es seinen Überlegungen vielfach an historischer Tiefenschärfe mangelt und er den Begriff der Kultur vor allem im Hinblick auf die größtenteils von Muslimen bevölkerten Staaten Nordafrikas, des Vorderen Orients und Asiens auf die Religion reduziert, tat dem Erfolg seines Buches keinen Abbruch – ja, dies erklärt ihn vielleicht sogar. Eine Bestätigung seiner Thesen schien das Buch dann durch die Anschläge des 11. Septembers 2001 zu erfahren: Hier war er also, der prognostizierte *Clash*, der durch die Anschläge islamistischer Terroristen auf das World Trade Center und das Pentagon von nun an auf einen solchen Konflikt zwischen der westlichen Welt, sprich dem Christentum, auf der einen Seite und dem Islam auf der anderen Seite fokussiert wurde – und wird.
Die Vereinigten Staaten waren zum ersten Mal in ihrer Geschichte auf eigenem Territorium angegriffen worden. Die Nation war entsetzt und stellte sich hinter ihren Präsidenten, der sogleich massive Gegenschläge ankündigte und bekannt gab, dass er entschlossen sei, den Kampf gegen den Terror bis zum bitteren Ende zu führen. In diesem Zusammenhang verwendete er auch das Wort „Kreuzzug“ – und dies wohl nicht ganz so unüberlegt, wie gemeinhin angenommen. Die Welt rückte zusammen, und man war sich im engen Schulterschluss einig, gemeinsam gegen den Terrorismus vorgehen zu müssen. Auch in den USA hatten die Anschläge und die angekündigten Gegenmaßnahmen integrative Wirkung; die Bevölkerung unterstützte den Kurs ihres Präsidenten, der nun Stärke demonstrierte.
Mit einem in ihren Augen ähnlich barbarischen Überfall wurden vor nahezu tausend Jahren die Menschen im Vorderen Orient konfrontiert: Erstmals sahen sie sich einem massiven Angriff aus dem Westen gegenüber – einem Angriff, für den sich später die von Präsident George W. Bush aufgegriffene Bezeichnung „Kreuzzug“

durchsetzte und der in der islamischen Welt einen ähnlichen Prozess der Integration und der Abgrenzung nach außen in Gang setzte.[2]
Bis heute ist die Meinung weit verbreitet, die Muslime hätten lange, bis in die Mitte des 12. Jahrhunderts hinein, gar nicht so recht begriffen, dass es sich bei den Eroberern um eine neuartige Bedrohung handelte. Hier ist allerdings Vorsicht angebracht. Wie den Briefen zweier jüdischer Augenzeugen aus dem Jahre 1100 zu entnehmen ist, wusste man schon bald nach der blutigen Erstürmung Jerusalems, dass es sich bei den fremden Eroberern nicht um Byzantiner handelte – mit denen man auch schon früher immer wieder in kriegerische Auseinandersetzungen verwickelt gewesen war –, sondern um abendländische Christen, die man im Orient summarisch als „Franken" (*ifranǧ*) bezeichnete.[3] So schreibt beispielsweise der Damaszener Rechtsgelehrte as-Sulami (1039-1106) in seinem Traktat über den Dschihad (Kitāb al-ǧihād), dass die Franken, die Gott vernichten möge (*al-ifranǧ – ahlakahum Allāh*), Antiochia belagert hätten.[4] Indem er gleichzeitig eine Verbindung der fränkischen Invasion Syriens mit der Eroberung des bislang muslimischen Siziliens sowie der Reconquista in Spanien herstellte, beschwor as-Sulami das Gefühl einer für damalige Verhältnisse fast global zu nennenden Bedrohung der islamischen Welt durch die Christenheit. Gegen diese Gefahr – so forderte er weitsichtig – müssten sich die Muslime mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln zur Wehr setzen.[5]
Doch noch war es nicht soweit. Die islamische Welt stellte sich am Ende des 11. Jahrhunderts keineswegs als monolithischer Block dar, was unter anderem auch den durchschlagenden Erfolg des Ersten Kreuzzuges erklärt. Pragmatisch denkend, ging es den verschiedenen muslimischen Fürsten und Herrschern um Fragen der Macht und der Festigung bzw. Ausweitung ihrer eigenen Position.[6] Religion begann in der Politik erst eine Rolle zu spielen – abgesehen von dem innerislamischen Konflikt zwischen Sunniten und Schiiten –, als Männer wie Zangi, Nuraddin und Saladin den lange fast bedeutungslosen Gedanken des Dschihad wieder aufgriffen.[7] Er gab ihnen das ideologische Rüstzeug in die Hand, um die islamische Welt zu einen und den Kreuzfahrern einen mehr oder weniger geschlossenen Machtblock gegenüberzustellen. Solcherart politisch geeint, militärisch und religiös-ideologisch aufgerüstet, machten sich die Muslime im Vorderen Orient effizient daran, gegen die fremden Eindringlinge vorzugehen. Ein Ergebnis davon waren nicht nur Erfolge auf dem Schlachtfeld – wie 1187 bei Hattin, wo Sultan Saladin den Kreuzfahrern eine verheerende Niederlage beibrachte, in deren Folge die christliche Herrschaft in Outremer fast gänzlich zusammenbrach,[8] – sondern auch eine verstärkte Polarisierung und Abgrenzung gegenüber dem Gegner, basierend auf religiösen Momenten: hier die Muslime – dort die Christen.
Der Aufstieg der türkischstämmigen Mamluken in Ägypten brachte zusätzlich ein ethnisches Element als identitätsstiftenden Faktor ins Spiel. Der seit 1240 in Kairo herrschende ayyubidische Sultan al-Malik as-Salih (Regierungszeit 1240-1249) hatte kurz nach seinem Regierungsantritt eine folgenschwere Entscheidung getroffen: Eingedenk der bitteren Erfahrung nämlich, dass in einer kritischen Situation seiner Prinzenzeit und seines Kampfes um die Macht sein ganzes Heer von ihm abgefallen war und nur seine Mamluken fest zu ihm gehalten hatten, beschloss er, diese künftig zur Hauptstütze seiner Herrschaft zu machen. Aus diesen ihm völlig ergebenen Kriegssklaven türkischer Abstammung, die er in beachtlicher Anzahl kaufte, baute

er als Sultan den Kern seiner Armee und seine Leibwache auf.[9] Die entscheidenden Weichen für die Entwicklung in dieser Richtung hatte schon der abbasidische Kalif al-Mutasim (Regierungszeit 833-842) in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts gestellt. Er hatte nämlich beschlossen, seine Macht auf eine Garde aus ihm völlig ergebenen und abhängigen Sklaven (*ġulām*) zu stützen. Am geeignetsten dazu erschienen ihm die kriegstüchtigen türkischen Nomaden der südrussischen Steppen und Zentralasiens, die sich durch ihre Ausdauer, Tapferkeit und Disziplin sowie ihre Fähigkeiten als berittene Bogenschützen empfahlen. Diese meist im noch formbaren Knabenalter gekauften Kriegssklaven, die sogenannten Mamluken (von arab. *mamlūk* = zu eigen, im Besitz befindlich), wurden zunächst zu Muslimen gemacht und erhielten eine gründliche militärische Ausbildung. Von ihnen, die außerhalb der islamischen Ökumene geboren worden waren, glaubte man, mehr Gehorsam und Zuverlässigkeit erwarten zu können als von einem freien Krieger. Denn im Gegensatz zu diesem, der eigene Interessen verfolgen oder in innenpolitische Händel verstrickt sein konnte, hatten sie nur eine Bezugsperson, nämlich ihren Herrn, dem sie dienten. Von ihrer Treue zu ihm und ihrer Tüchtigkeit hing ihr Wohlergehen ab.[10]

Zu betonen gilt es, dass die Mamluken in keiner Weise mit sozial rechtlosen Sklaven zu vergleichen sind, wie wir sie bereits aus der Antike kennen. Vielmehr gehörten sie zu einer militärischen Elite. Wenn sie freigelassen wurden, stand ihnen sogar eine glänzende Karriere als Offizier offen, und sie konnten als bedeutende Würdenträger zu Macht und Ansehen gelangen. So trugen sie gleichsam den Marschallstab im Tornister, und es kann nicht verwundern, dass sie – wie der bedeutendste arabische Geschichtsphilosoph des Mittelalters, Ibn Khaldun, im 14. Jahrhundert formulierte – bereitwilligst die Sklaverei akzeptierten, weil sie ihnen die Möglichkeit zum Erwerb von Geld, Macht und Würden eröffnete.[11]

Al-Mutasims Beispiel machte Schule. Von der Mitte des 9. Jahrhunderts an wurden türkische Militärsklaven zu einem immer wichtigeren Bestandteil islamischer Armeen im Vorderen Orient und erlangten – als eine Art „Prätorianergarde“ – häufig auch politische Bedeutung. Da neben ihnen aber auch noch freie Truppenverbände verschiedener Völkerschaften – wie etwa eine bedeutende Zahl von Kurden – existierten, bildeten sie noch nicht das allein ausschlaggebende militärische und politische Element.[12] Diese Rolle zu spielen, sollte erst von der Mitte des 13. Jahrhunderts an den Mamluken in Ägypten vorbehalten sein.[13]

Deren Bewährungsprobe kam, als König Ludwig IX. von Frankreich 1249 versuchte, durch die Eroberung Ägyptens den Kampf um das Heilige Land für das christliche Königreich von Jerusalem zu entscheiden. Am 4. Juni 1249 war die französische Flotte bei Damiette vor Anker gegangen; schon am darauf folgenden Tag fiel die wichtige Stadt aufgrund des Versagens ihrer ägyptischen Verteidiger in die Hände der Kreuzfahrer. Erst im November jedoch stieß König Ludwig weiter ins Landesinnere vor und ließ so Sultan as-Salih Zeit, seine Truppen neu zu formieren. Und doch schien Ludwig das Glück hold: In der Nacht vom 22. auf den 23. November starb der Sultan in seinem Feldlager bei al-Mansura. Sein Tod beraubte Staat und Armee zunächst der einheitlichen Führung, da des Sultans Sohn und Erbe al-Muazzam Turanshah als Vizekönig in den östlichen Provinzen des Ayyubidenreiches weilte.[14]

Die dadurch ausgelöste politische und militärische Krise wurde aber von der Witwe des Sultans, Shadschar ad-Durr (arab. = Perlenbaum), gemeistert: Es gelang ihr,



Abb.1 Mamlukischer Sultan mit zwei Würdenträgern. Holzschnitt des 19. Jahrhunderts nach einer Federzeichnung aus der Original-Handschrift vom Ende des 15. Jahrhunderts. (Aus: Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff, hg. v. Groote, Köln 1860 [ND Georg Olms Verlag Hildesheim 2004]).

den hoch angesehenen Oberkommandierenden der Armee namens Fakhr ad-Din und den Befehlshaber des Mamlukenkorps Dschamal ad-Din Muhsin auf ihre Seite zu ziehen und sie für sich zu gewinnen. Man kam überein, den Tod des Herrschers bis zum Eintreffen des Thronerben Turanshah geheim zu halten, „damit die Franken nicht vom Ableben des Sultans erführen und gegen die Muslime losschlügen, die jetzt niemanden mehr hätten, der sie zusammenhalte", wie der zeitgenössische Chronist und Augenzeuge der Ereignisse Ibn Wasil (1207-1298) berichtet.[15] Dass Shadschar ad-Durr diese wichtige Rolle zu spielen vermochte, wird wohl durch das Zusammenspiel verschiedener Eigenschaften zu erklären sein, die sie in ihrer Person vereinigte: Arabische Chronisten bescheinigen ihr allenthalben überragende Schönheit und eine starke Persönlichkeit, gepaart mit großer Klugheit und Energie.[16] Hinzu kam aber wohl auch als ein wichtiger Umstand, dass sie eine Türkin war;[17] als solche konnte sie von den türkischen Offizieren ihres verstorbenen Gemahls als eine der ihren behandelt und anerkannt werden.
König Ludwig rückte inzwischen weiter nach Süden vor und schlug am 13. Dezember 1249 gegenüber von al-Mansura am anderen Nilufer sein Lager auf. Wegen des Nilhochwassers konnte aber erst am 9. Februar 1250 eine Vorhut Kavallerie unter Führung des Grafen Robert von Artois den Fluss überqueren. Entgegen den Befeh-

len seines königlichen Bruders überfiel dieser sofort das muslimische Lager. Völlig überrumpelt flohen die meist noch unbewaffneten Ägypter; viele von ihnen wurden niedergemacht. Ohne auf Unterstützung des nachrückenden Fußvolks zu warten, setzte Robert von Artois den Fliehenden bis nach al-Mansura hinein nach. Hier aber stellten sich nun den heranstürmenden Rittern die Mamluken in Kampfordnung entgegen und metzelten ihrerseits die Kreuzfahrer nieder, die in den engen Gassen der Stadt ihre schwere Reiterei nicht mehr zur Wirkung bringen konnten. Nur wenige Kreuzritter entkamen dem Blutbad und konnten König Ludwig von der Vernichtung seiner Vorhut berichten.[18] – Während der größte Teil des ägyptischen Heeres sich in Panik aufgelöst hatte, errangen die türkischen Garden Sultan as-Salihs durch ihren Mut und ihre Entschlossenheit hingegen in al-Mansura einen vollständigen Sieg.

Nach dem Verlust des Großteils seiner Reiterei war König Ludwig nicht mehr stark genug, einen erneuten Angriff auf al-Mansura zu unternehmen. Stattdessen verlegte er sich für die nächsten Wochen darauf, seine Stellung zu verteidigen. Als sich schließlich auch noch Hunger und Seuchen im christlichen Lager einstellten und unter den Kreuzfahrern viele Opfer forderten, beschloss der König Anfang April 1250, sein Heer nach Damiette zurückzuführen.

Kaum bemerkten die Muslime dessen Abmarsch, überquerten sie nun den Nilarm und setzten ihrerseits dem abziehenden Heer nach. Schließlich gelang es der muslimischen Armee, die Kreuzfahrer bei Fariskur einzukesseln und völlig zu schlagen. König Ludwig ergab sich und ging mit den Resten seines einst so siegesgewissen Heeres in die Gefangenschaft.[19]

Wie zuvor schon bei al-Mansura und den dazwischen liegenden Kämpfen hatten die mamlukischen Truppenteile auch hier bei Fariskur erneut den entscheidenden Anteil am Triumph der muslimischen Waffen. Ohne den Mut und die Kampfkraft der Mamluken wäre Ägypten womöglich zur Beute der christlichen Ritter geworden. Sie waren es, die durch diese Schlachtensiege den Bestand des Staates gewährleistet hatten – ein Umstand, der später für die Legitimation der mamlukischen Herrschaft von erheblicher Bedeutung sein sollte.

Dessen bewusst waren sich auch die muslimischen Autoren und Chronisten. Der Zeitgenosse Ibn Wasil etwa, der sich damals im nahe gelegenen Kairo aufhielt, betonte denn auch, dass alleine die Mamluken es waren, die bei al-Mansura erfolgreich Widerstand geleistet und die verhassten Kreuzfahrer schließlich besiegt hatten.[20] Ähnlicher Auffassung war der bereits erwähnte Ibn Khaldun (1322-1406), der schrieb: „An jenem Tage bewährten sich die türkischen Emire, indem sie unter den Bannern zu Shadschar ad-Durr, der Gemahlin des Sultans, hielten und mit lauter Stimme ihren hohen Rang priesen. Dann gehörte der Angriff ihnen, und Gott besiegte den Feind."[21] Ganz in diesem Sinne äußerten sich auch die später schreibenden Chronisten Ibn al-Furat (1334-1405)[22] und al-Makrizi (1364-1442). Letzterer war der Auffassung, dass Gott selbst die Gefahr von den Muslimen abgewandt hatte, indem er den Franken die türkischen Regimenter entgegenstellte.[23]

Der Sieg der Muslime änderte allerdings nichts daran, dass sich Damiette nach wie vor gleichsam als Faustpfand in der Hand der Kreuzfahrer befand. Seine Rückgewinnung schleunigst ins Werk zu setzen, erwartete man daher von Turanshah, der mittlerweile in Ägypten eingetroffen war und die Nachfolge seines Vaters as-Salih angetreten hatte. Doch dieser unternahm nichts dergleichen. Turanshah verharrte

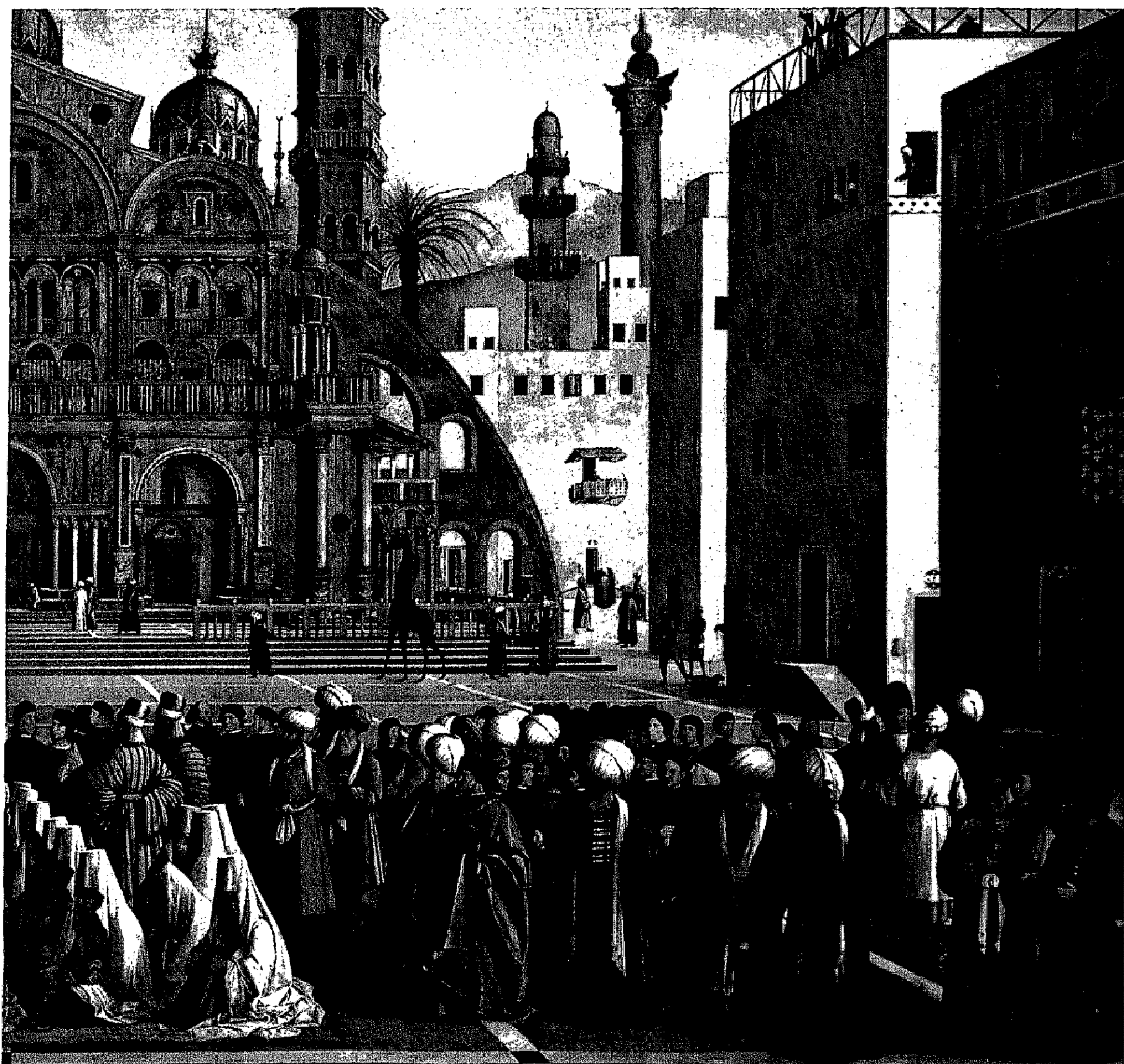


Abb.2 Gentile und Giovanni Bellini: Predigt des Hl. Markus in Alexandria (1504-1507, Ausschnitt) – Mamlukische Würdenträger mit den typischen roten Fellmützen. (Abb. m. frdl. Genehmigung des Ministero per i Beni e le Attivita Culturali, Mailand).

vielmehr in militärischer Untätigkeit.[24] So entsprach er in keiner Weise den Vorstellungen der Mamluken von einem fähigen Herrscher. Diese erwarteten von ihrem Sultan, dass er ihnen mit gutem Beispiel voranging und Tüchtigkeit und Erfolg im Kampf an den Tag legte. Nur so konnte er für sich – und seine Getreuen – militärischen Ruhm erwerben und seine Gefolgsleute belohnen.[25]
Abgesehen von Turanshahs militärischem Versagen prangert der Kanzleibeamte Ibn Abd az-Zahir im Verein mit anderen Chronisten aber auch dessen Günstlingswirtschaft an. Denn in unkluger Weise machte der neue Sultan sich daran, seinen – von ihm nach Ägypten mitgebrachten – Gefolgsleuten einträgliche Positionen zu verschaffen und verprellte damit die einstigen Würdenträger seines Vaters, die sich in ihren Stellungen bedroht sahen.[26] Anscheinend als besonders anstößig empfand es Ibn Abd az-Zahir in diesem Zusammenhang, dass Turanshah auch einen „schwarzen



Abb.3 Giovanni Mansueti, Drei mamlukische Würdenträger, Venedig um 1500 (The Royal Collection © 2005, Her Majesty Queen Elizabeth II).

Sklaven nubischer Rasse" (*'abd aswad nūbu' l-ǧins*) begünstigt und diesem einen hohen militärischen Rang „zugeschustert" hatte.[27] Dieser Vorwurf deutet auf rassische oder ethnische Ressentiments innerhalb des türkischen Mamlukenkorps hin.[28] Indem sich Turanshah solcherart gründlich unbeliebt machte, verschaffte er sich gefährliche Feinde. Angesichts dessen nimmt es kaum wunder, dass der gleichermaßen verachtete und verhasste Herrscher schließlich einem Mordkomplott einiger mamlukischer Emire zum Opfer fiel, die ihn im Angesicht der Kreuzfahrer buchstäblich in Stücke hieben.[29]

Nur wenige Tage nach der Ermordung Turanshahs am 2. Mai 1250 wurden Ludwig IX. und die Überlebenden seines Heeres gegen ein hohes Lösegeld aus der Gefangenschaft entlassen und Damiette im Gegenzug vereinbarungsgemäß geräumt.[30] Der Kreuzzug König Ludwigs war gescheitert.

In Ägypten aber kehrte trotz des Sieges über die äußeren Feinde kein innerer Frieden ein. Vielmehr wurde das Land am Nil nach der Ermordung Turanshahs für annähernd ein Jahrzehnt zum Schauplatz blutiger innenpolitischer Wirren, die keine der nachfolgenden Herrscherfiguren zu meistern vermochte. Erbittert kämpften die verschiedenen politischen und militärischen Fraktionen, zu denen auch und vor allem die Befehlshaber der Mamlukenregimenter zählten, um die Macht. Durch ihre Siege auf dem Schlachtfeld als Elitetruppe bestätigt und gewahr der maßgeblichen Rolle, die einige ihrer Emire innerhalb des Staates spielten, waren gleichzeitig die mamlukischen Einheiten immer selbstbewusster geworden. Anmaßend und fordernd traten sie gegen die Regierung auf und begannen außerdem, die Zivilbevölkerung zu tyrannisieren.

Mehr oder weniger abgeschottet in Kasernen lebend, waren die fremden Krieger bar jeglicher familiärer oder gesellschaftlicher Bindungen zur einheimischen Bevölkerung, deren Sprache – das Arabische – sie zudem bestenfalls rudimentär beherrschten. Mit dem Tode Sultan as-Salis, der sie einst gekauft hatte und daher ihr unumschränkter Herr gewesen war, gingen sie ihrer einzigen festen Bezugsperson verlustig. Dergestalt sozial orientierungslos, stellten sie nunmehr einen gefährlichen Fremdkörper im Land dar und wurden für die einheimische Bevölkerung Ägyptens zunehmend zu einer Bedrohung. Sie stahlen, plünderten und mordeten, entführten Frauen und Kinder von der Straße weg oder drangen gar in öffentliche Bäder ein, wo sie die Frauen vergewaltigten und raubten. Erst nachdem es dem Emir Kutuz im Frühjahr 1257 gelungen war, sich seiner wichtigsten Rivalen um die Macht zu entledigen – sei es durch Mord, Hinrichtung oder Vertreibung – flaute der blutige Terror in Ägypten unter seiner Herrschaft als Vizekönig für den minderjährigen Sultan al-Malik al-Mansur, den Sohn seines alten Kampfgefährten Aibak, etwas ab. Grundlegend änderte sich diese Situation aber erst durch eine massive Bedrohung von außen.[31]

Im Jahre 1259 fielen die Mongolen, die ein Jahr zuvor Bagdad erobert und gebrandschatzt und das Kalifat ausgelöscht hatten, in Syrien ein und bedrohten den gesamten Vorderen Orient.[32] Unter dem vielleicht nicht ganz unberechtigten Vorwand, dass so gefahrvolle Zeiten keinen siebzehnjährigen Knaben an der Regierung duldeten, kam es in Ägypten zu einem erneuten Staatsstreich: Der Mamluken-Emir Kutuz setzte den jugendlichen Sultan ab und trat selbst die Herrschaft an. In diesem Zusammenhang von außerordentlichem Interesse ist der Kommentar, den der – selbst der mamlukischen Militäraristokratie angehörende und dadurch mit deren

Denken vertraute – Chronist Baibars al-Mansuri (gest. 725/1324-25) zur Thronerhebung des Kutuz gibt: Während nämlich die ayyubidischen Fürsten von Mosul und Damaskus aus Angst dem Mongolen-Chan Hülägü schmeichelten und dessen Gunst zu gewinnen suchten, seien sich die Türken ihres Stammes-[bzw. Standes-] bewusstseins (*al-ʿaṣabīya*) bewußt geworden und hätten Kutuz wegen seines Mutes und seiner Tapferkeit zum Sultan erhoben, damit er sie im Kampf führe.[33]
Und Sultan Saif ad-Din Kutuz war in der Tat entschlossen, den Kampf mit den bisher so gut wie unbesiegten Mongolen aufzunehmen. Diese hatten inzwischen Syrien weitgehend erobert und in Aleppo und andernorts Blutbäder angerichtet. Angst und Schrecken herrschten im Land. Die ayyubidischen Fürsten von Hamah, Hims und schließlich auch von Damaskus und al-Karak hatten sich dem Feind aus dem fernen Osten kampflos unterworfen. Auch die Kreuzfahrer in den ihnen verbliebenen Gebieten an der Küste wagten keine größeren Aktionen und versuchten, neutral zu bleiben,[34] obgleich sie wohl einsahen, dass die Mongolen *contra Christianos et Saracenos* kämpften, wie dies der Dominikanermönch Wilhelm von Tripolis formulierte.[35] Als die Mongolen auch Sultan Kutuz aufforderten zu kapitulieren, reagierte dieser damit, dass er die Abgesandten Hülägüs hängen ließ. Damit war der Krieg unausweichlich geworden.[36] Schließlich kam es am 3. September 1260 bei Ain Dschalut in Palästina zur Schlacht. Die Mongolen wurden von den Mamluken vernichtend geschlagen.[37] Mit diesem Sieg hatten die Mamluken dem weiteren Vordringen der Mongolen im Nahen Osten Einhalt geboten und den orthodoxen Islam gerettet. Die Zeitgenossen waren sich durchaus der historischen Bedeutung dieses Sieges bewusst, wie die entsprechenden Kommentare von Abu Shama und al-Umari zur Schlacht von Ain Dschalut belegen.[38] Baibars al-Mansuri urteilte zum Erfolg der Mamluken und der anschließenden Verfolgung der Mongolen nicht nur richtig, dass dies der erste Kampf war, in dem die Mongolen besiegt wurden, – sondern voll Stolz auf die türkisch-islamische Elite Ägyptens, die diesen Sieg mit Gottes Hilfe erfochten hatte, jubelte er auch geradezu: „Er [Emir Baibars] erschlug sie alle, und sie starben einen raschen Tod. So beseitigte Allah diese Sorge durch die Entschlossenheit der Türken und drückte durch ihren Mut die Nase der Heiden in den Staub!“[39] Und auch der neue Sultan Baibars trug dem Rechnung, indem er kurz nach seinem Regierungsantritt 1260 bei Ain Dschalut ein – leider nicht mehr erhaltenes – Denkmal zur Erinnerung an den mamlukischen Sieg errichten ließ.[40] Was den Mamluken als Usurpatoren, die die Ayyubiden vom Thron verdrängt hatten, an Legitimität abging, hatten sie durch ihre Siege über die Feinde des Islam – König Ludwig IX. und seine Kreuzfahrer und jetzt die heidnischen Mongolen – in den Augen der Gläubigen auf dem Schlachtfeld wettgemacht. Auch wenn sie zunächst noch als Heiden und Fremde in den Nahen Osten gekommen waren, hatten sie sich doch als dessen Retter und als Speerspitze des Islam bewährt.
Und diese Rolle zu spielen, gedachten sie auch weiterhin. Programmatisch klingt dies in dem Huldigungseid an, den Sultan Baibars, der Ende Oktober 1260 die Nachfolge seines ermordeten Vorgängers Kutuz angetreten hatte, im Sommer 1261 dem von ihm in Kairo eingesetzten abbasidischen Schattenkalifen leistete: Darin gelobte der Sultan unter anderem, den Koran, die vorgeschriebenen Gesetze und die Tradition (die *sunna*) des Propheten zu achten, sich für das Gute einzusetzen und das Böse zu verfolgen sowie den Heiligen Krieg (den *ǧihād*) zu führen. Darauf-

hin unterstellte der Kalif – dem nur die Rolle eines zusätzlichen Legitimationsspenders zugedacht war – Baibars als dem einen, universalen Sultan nicht nur Ägypten und Syrien, sondern alle islamischen Territorien und diejenigen Länder der Ungläubigen, die der Sultan mit Gottes Hilfe noch erobern werde.[41] An der Vorstellung, dass dem auch künftig aus ihren Reihen stammenden Sultan eine Vorrangstellung zukomme und er der universale Herr der Welt sei, hielten die Mamluken hinfort stolz fest. Noch Ende des 15. Jahrhunderts, als schon längst die osmanischen Türken zu einer Achtung gebietenden Großmacht aufgestiegen waren, erklärte ein Mamluk dem niederdeutschen Orientreisenden Arnold von Harff, dass der Mamlukensultan wahrhaftig der Herr der Welt sei, da er schließlich über die heiligsten Stätten der Juden, Christen und Muslime gebiete, nämlich über Jerusalem und Mekka.[42]
Wie ihm vom Kalifen – zumindest theoretisch – geheißen, nahm Baibars den Kampf mit den Kreuzfahrern entschlossen auf. Im März 1265 eroberte er Caesarea und im April des gleichen Jahres Arsuf; beide Städte ließ der Sultan in Trümmer legen. Andere Städte, Burgen und Festungen folgten. Mit dem Fall Antiochias am 18. Mai 1268 brach die fränkische Herrschaft im nördlichen Syrien fast vollständig zusammen. Als Baibars am 1. Juli 1277 starb, sahen sich die Franken auf einige wenige Plätze zurückgeworfen. Ihr Ende war besiegelt, als Sultan al-Ashraf Khalil (Regierungszeit 1290-1293) 1291 Akkon eroberte. Damit waren die Kreuzfahrerstaaten nach ziemlich genau 200 Jahren untergegangen.[43]
Ganz wesentlichen Anteil daran hatte das Mamlukenreich, als dessen eigentlicher Begründer Sultan Baibars zu gelten hat. Anders als seine ayyubidischen Vorläufer regierte er das Reich nicht in Form eines Bundesstaates, sondern unterwarf es einem straffen Zentralismus mit dem Sultan als oberstem und alleinigem Herrn an der Spitze. Als geschickter Administrator bemühte sich Baibars um die Konsolidierung und Gesundung des Staates. Vor allem baute er – im Gegensatz zur recht heterogenen ayyubidischen Streitmacht – eine straff organisierte und eiserner Disziplin unterworfene Armee auf. Die wichtigsten und effizientesten Truppenteile derselben aber rekrutierten sich von nun an alle aus landfremden Mamluken, die der Sultan selbst, aber auch seine Würdenträger, in großer Zahl kaufte. Gleichzeitig wurden nicht nur in der Armee, sondern auch im Staate so gut wie alle wichtigen Posten mit Mamluken besetzt. Damit wurde der Staat nicht nur völlig militarisiert, sondern auch der Herrschaft einer eigentlich fremden Militäraristokratie nichterblichen Zuschnitts unterworfen, für die der israelische Historiker David Ayalon in den sechziger Jahren die treffende Bezeichnung der *one generation nobility* prägte.[44]
Der autochthonen Bevölkerung wurde das Tragen von Waffen verboten und sie dadurch vollends wehrlos gemacht.[45] Damit war sie häufig der mamlukischen Willkür schutzlos preisgegeben. Europäische Reisende und Gesandte berichten wiederholt mit den Augen des außen stehenden Beobachters[46] verwundert, dass die Mamluken ihre eigenen einheimischen Glaubensbrüder schlechter behandelten als etwa im Lande weilende christliche Handelsherren – und nicht nur deshalb, weil diese diplomatischen Schutz genossen.
Das ausgeprägte mamlukisch-türkische Standes- und Elitebewusstsein führte so zu einer deutlichen gesellschaftlichen Desintegration der herrschenden exklusiven Militäraristokratie. Gleichzeitig führte dieses Standesbewusstsein jedoch auch im militärischen Bereich zu negativen Entwicklungen. Nicht nur, dass etwa zur Zeit

Sultan Baibars' die im Belagerungskrieg höchst bedeutsamen Unterminierungsarbeiten nie von Mamluken ausgeführt wurden, da diese sich ausschließlich als Reiterkrieger verstanden: Als im 14. und 15. Jahrhundert auch im Vorderen Orient die Feuerwaffen ihren Einzug hielten, weigerten sich die Mamluken, sich dieser zu bedienen; in ihren Augen waren diese Distanzwaffen – zu denen auch die höchst wirksame Armbrust zählte – unritterlich.[47]
Sultan Kayitbay (1468-1496), der die große Bedeutung der Artillerie für die Verteidigung von Festungen erkannte, musste im Jahre 1490 Mamlukensöhne als Bedienungsmannschaften rekrutieren – ihnen war der Kampf zu Fuß zumutbar, da sie *strictu sensu* nicht mehr zur mamlukischen Oberschicht zählten.[48] Als Kayitbays Sohn an-Nasir Muhammad (Regierungszeit 1496-1498) versuchte, eine modern ausgerüstete Infanterie mit Arkebusen aufzubauen, musste er dafür sogar auch auf die allseits verachteten Schwarzen zurückgreifen. Dieser Versuch kostete ihn jedoch Thron und Leben.[49] So hielt das Mamlukenreich aufgrund des Standesdünkels seiner militärischen Elite nicht mehr mit den aktuellen waffentechnischen Entwicklungen Schritt und konnte sich nur so lange behaupten, wie sich ihm kein ernsthafter Gegner entgegenstellte.
Ein solcher, lebensbedrohlicher Feind erwuchs den Mamluken schließlich nicht auf christlicher Seite – mit dem Abendland machte man über alle religiösen Gegensätze hinweg höchst einträgliche Geschäfte.[50] Zur tödlichen Bedrohung wurden dem Mamlukenreich im Kampf um die Vorherrschaft im Vorderen Orient um die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert die gleichfalls türkischen Osmanen: Muslime wie sie. Weder ihre jeweilige Identität noch etwa ihre Feindschaft gründeten sich auf ein religiöses Moment.
Als sich die Osmanen unter Sultan Selim I. 1516/17 anschickten, Ägypten und Syrien zu erobern, sahen sich die noch mittelalterlich-ritterlich kämpfenden Mamluken einem modern gerüsteten Gegner gegenüber. Im Feuer der osmanischen Infanterie und Artillerie fanden mamlukisches Standesbewusstsein und mamlukischer Standesdünkel in den Schlachten von Mardsch Dabik im nördlichen Syrien und von Raydaniya vor den Toren Kairos ihren Untergang.[51]

Anmerkungen:

1 Samuel P. Huntington, Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien 1996 [amerikanische Originalausgabe New York 1996].

2 Als Einstieg und erste Orientierung zur Geschichte der Kreuzzüge seien aus der großen Zahl einschlägiger Publikationen hier nur stellvertretend genannt die klassisch gewordene Darstellung von Steven Runciman, A History of the Crusades, 3 Bde., Cambridge 1951-1954 u.ö. [deutsch: Geschichte der Kreuzzüge, 3 Bde., München 1957-1960; einbändige Sonderausgabe ohne Anmerkungen München [1]1968 u.ö.] und die zum Standardwerk gewordene Monographie von Hans Eberhard Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart 1965, mittlerweile 9. verb. und erw. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln 2000, sowie Jean Richard, Histoire des Croisades, Paris 1996 [englisch: The Crusades c. 1071–c. 1291, Cambridge 1999]; Nikolas Jaspert, Die Kreuzzüge, Darmstadt 2003; Peter Thorau, Die Kreuzzüge, München 2004. Eine vorzügliche und lesenswerte Darstellung aus islamischer Sicht stammt von Carole Hillenbrand, The Crusades. Islamic Perspectives, Edinburgh 1999.

3 Zu diesen in der Geniza in Kairo aufgefundenen Briefen siehe Schelomo D. Goitein, Contemporary letters on the Capture of Jerusalem by the Crusaders, in *Journal of Jewish Studies* 3, 1952, S. 162-177, hier S. 171 und S. 176.

4 Dieser nur unvollständig erhaltene Traktat des ʿAlī ibn Ṭāhir as-Sulamī ist in Teilen herausgegeben worden von Emmanuel Sivan, La genèse de la contre-croisade. Un traité damasquin du début du XIIe siècle, in *Journal Asiatique* 254, 1966, S. 197-224, hier S. 208.

5 As-Sulamī, Kitāb al-ǧihād, hrsg. von Sivan, La genèse (wie Anm. 4), S. 207f.

6 Siehe dazu etwa Carole Hillenbrand, The First Crusade. The Muslim perspective, in Jonathan Phillips (Hrsg.), The First Crusade. Origins and impact, Manchester und New York 1997, S. 130-141, hier S. 131-135; dies., The Crusades (wie Anm. 2), S. 47ff.; Robert Irwin, The Impact of the Early Crusades in the Muslim World, in Luis Garacia-Guijarro Ramos (Hrsg.), La primera Cruzada novecientos años después. El Concilio de Clermont y los origines del movimiento cruzado, Madrid 1997, S. 137-151, hier vor allem S. 137-141.

7 Vgl. dazu Carole Hillenbrand, Jihad propaganda in Syria from the time of the First Crusade until the death of Zengi. The evidence of monumental inscriptions, in Khalil Athamina (Hrsg.), The Frankish Wars and Their Influence on Palestine, Birzeit 1994, S. 60-69. Zu Zangi und Nuraddin siehe Nikita Elisséeff, Nūr ad-Dīn. Un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades (511-569 H./1118-1174), 3 Bde., Damaskus 1967, vor allem Bd. 2; zu Saladin vgl. Malcolm Cameron Lyons und David E. P. Jackson, Saladin. The politics of the Holy War, Cambridge 1982, sowie Hannes Möhring, Saladins Politik des Heiligen Krieges, in *Der Islam* 61, 1984, S. 322-326; ders., Heiliger Krieg und politische Pragmatik: Salahadinus Tyrannus, in *Deutsches Archiv* 39, 1983, S. 417-466. Grundlegend zur Geschichte des Dschihad sind Emmanuel Sivan, L'Islam et la Croisade. Idéologie et Propagande dans les Réactions Musulmanes aux Croisades, Paris 1968, sowie Albrecht Noth, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn 1966; siehe ferner ders., Heiliger Kampf (ǧihād) gegen die „Franken". Zur Position der Kreuzzüge im Rahmen der Islamgeschichte, in *Saeculum* 37, 1986, S. 240-259.

8 Zur Schlacht von Hattin siehe Peter Herde, Die Kämpfe bei den Hörnern von Hittin und der Untergang des Kreuzritterheeres (3. und 4. Juli 1187), in *Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 61, 1966, S. 1-50, und Benjamin Z. Kedar, The Battle of Ḥaṭṭīn Revisited, in ders. (Hrsg.), The Horns of Ḥaṭṭīn. Proceedings of the Second Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East. Jerusalem and Haifa 2-6 July 1987, Jerusalem/London 1992, S. 190-207.

9 Zu Sultan al-Malik as-Salih Ayyub siehe Stephen Humphreys, From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1260, Albany 1973, S. 250-301 (zum Ausbau des Mamlukenkorps ebend., S. 299ff.); Peter Thorau, Sultan Baibars I. von Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte des Vorderen Orients im 13. Jahrhundert, Wiesbaden 1987 [engl. Übers.: The Lion of Egypt. Sultan Baibars I and the Near East in the Thirteenth Century, London/New York 1992 (²1995); arab. Übers.: Aẓ-Ẓāhir Baibars, Damaskus 2002], S. 31-45 (zum Aufbau des Mamlukenkorps ebend., S. 35-38). Vgl. auch David Ayalon, Le régiment Bahriya dans l'armée Mamelouk, in *Revue des Études Islamiques* 19, 1951, S. 133-143.

10 Vgl. dazu und zum Folgenden Ulrich Haarmann, Der arabische Osten im späten Mittelalter 1250-1517, in Geschichte der arabischen Welt, begründet von Ulrich Haarmann (†), hrsg. von Heinz Halm, München ⁵2004, S. 217-263, mit S. 650-656 (Anm.) und S. 692-701 (Quellen und Literatur); Robert Irwin, The Middle East in the middle ages. The Early Mamluk Sultanate 1250-1382, London/ Sydney 1986, S. 1ff.; Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 36ff. (jeweils mit weiterführender Literatur).

11 Ibn Khaldūn: The Muqaddimah. An Introduction to History, aus dem Arabischen übersetzt von Franz Rosenthal, 3 Bde., New York 1958, hier Bd. 1, S. 301f.: „Or, there are those who by accepting slavery hope to obtain high rank or to get money or power [...]. Thus, they are not ashamed to be slaves, because they hope to be chosen for high position by the dynasty." Siehe auch Haarmann, Der arabische Osten (wie Anm. 10), S. 225.

12 Vergleiche dazu etwa Anne-Marie Eddé: Kurdes et Turc dans l'armeé ayyoubide de Syrie du Nord, in Yaacov Lev (Hrsg.), War and Society in the Eastern Mediterranen. 7th-15th Centuries (= The Medieval Mediterranean. Peoples, Economies and Cultures. 400-1453, Bd. 9), Leiden u.a. 1997, S. 225-236, die auf die Gegensätze zwischen Türken, Kurden und anderen Ethnien aufmerksam macht, gleichzeitig aber den nach wie vor hohen Anteil kurdischer Truppenteile am Ende der Ayyubidenzeit vor allem in Syrien betont.

13 Stephen Humphreys, The Emergence of the Mamlūk army, in *Studia Islamica* 45, 1977, S. 67-99 und 46, 1978, S. 147-182; Reuven Amitai-Preiss, The Mamluk officer class during the reign of Sultan Baibars, in Yaacov Lev (Hrsg.), War and Society (wie Anm. 12), S. 267-300; Haarmann, Der arabische Osten (wie Anm. 10), S. 217ff.

14 Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 43ff.; Goetz Schregle, Die Sultanin von Ägypten. Šağarat ad-Durr in der arabischen Geschichtsschreibung und Literatur, Wiesbaden 1961, S. 47ff.; Runciman, A History of the Crusades (wie Anm. 2), Bd. 3, S. 261-264 (jeweils mit Quellenverweisen).

15 Ğamāl ad-Dīn ibn Waṣil: Mufarriğ al-kurūb fī aḫbār banī Ayyūb, Hss. Paris Bibl. Nat. Arab. 1703, fol. 75v. [Übers. P. Th.]. Zu den Ereignissen auch Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 45 und Schregle, Die Sultanin von Ägypten (wie Anm. 14), S. 50.

16 Die Nachweise dazu finden sich bei Schregle, Die Sultanin von Ägypten (wie Anm. 14), S. 43f.

17 So die übereinstimmende Aussage der zeitnahen Autoren; erst bei späteren Chronisten findet sich auch die Auffassung, dass Shadschar ad-Durr möglicherweise eine Armenierin gewesen sein könnte. Vgl. dazu Schregle, Die Sultanin von Ägypten (wie Anm. 14), S. 43 mit Anm. 4.

18 Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 45f.; Runciman, A History of the Crusades (wie Anm. 2), Bd. 3, S. 265ff.

19 Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 47ff.; Runciman, A History of the Crusades (wie Anm. 2), Bd. 3, S. 268f.

20 Ibn Wāṣil: Mufarriğ al-kurūb fī aḫbār banī Ayyūb, Hss. Paris Bibl. Nat. Arab. 1702, fol. 369v. Eine Übersetzung der entsprechenden Textpassage findet sich in Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht. Aus den arabischen Quellen ausgewählt und übersetzt von Francesco Gabrieli, aus dem Italienischen von Barbara von Kaltenborn-Stachau unter Mitwirkung von Lutz Richter-Bernburg, Zürich/München 1973, S. 354. Ibn Wasil zollte den Mamluken zudem höchstes Lob, indem er sie in diesem Zusammenhang als „die Templer des Islams" bezeichnete, denn die Angehörigen dieses Ritterordens waren bei den Muslimen als die tapfersten und besten Kämpfer der christlichen Gegner gefürchtet. Siehe dazu Peter Thorau, Die Ritterorden im Kampf mit Ayyūbiden und Mamlūken, in *Die Welt des Orients* 31, 2000/2001, S. 145-164.

21 Ibn Ḫaldūn: Kitāb al-ʿIbar, Bd. 5, Kairo (Būlāq) 1867, S. 373; zitiert nach Schregle, Die Sultanin von Ägypten (wie Anm. 14), S. 56.

22 Ayyubids, Mamlukes and Crusaders. Selections from the Tārīkh al-Duwal wa'l-Mulūk of Ibn al-Fūrāt, hrsg. und übers. von Ursula und Malcolm C. Lyons mit einer Einführung und Anmerkungen von Jonathan S. C. Riley-Smith, 2 Bde., London 1971, hier Bd. 1 (arab. Text), S. 27 und Bd. 2 (engl. Übers.), S. 22. Ibn al-Furat lehnt sich fast wörtlich an Ibn Wasil an; vgl. Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9),S. 47f.

23 Aḥmad ibn ʿAlī al-Maqrīzī: Kitāb as-sulūk li maʿrifat duwal al-mulūk, hrsg. von Muḥammad M. Ziyāda und Saʿīd ʿA. F. ʿĀšūr, 4 Bde. in 12 Teilen, Kairo 1956-1973, hier Bd. I 2, S. 350. Vgl. dazu Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 47.

24 Siehe dazu mit allen Belegen Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 49ff.

25 So schrieb etwa der zeitgenössische Sekretär der Sultane Baibars und Qalāʾūn, der Kanzleibeamte Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir, Ar-rawḍ az-zāhir fī sīrat al-Malik aẓ-Ẓāhir, hrsg. von ʿAbd al-ʿAzīz al-Ḫuwayṭir, Riad 1396/1976, S. 49: „Al-Malik al Muʿaẓẓam [Tūrānšāh] raffte sich nicht auf, sich aufs Pferd zu schwingen, um zu kämpfen. Statt dessen segelte er gleichsam als Zuschauer in einem Boot [auf dem Nil] dahin. Es wäre doch seine Pflicht gewesen, sich aufs Pferd zu schwingen und die Soldaten um sich zu scharen und Kühnheit und Härte an den Tag zu legen. [...] Denn wenn die Soldaten sehen, dass ihr König unerschütterlichen Sinnes ist und die Tapferen beschenkt, wetteifert der eine mit dem anderen. Der eine kämpft für Gott und die Religion, der andere für Lob und Dank und der dritte für ein Lehen oder Geschenk." [Übers. P. Th.]

26 Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 50f.

27 Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir: Sīrat al-Malik aẓ-Ẓāhir (wie Anm. 25), S. 48.

28 Eine krasse rassistische Äußerung dazu formulierte Ibn Khaldūn: The Muqaddimah, übers. Rosenthal (wie Anm. 11), S. 301: „[...] The negro nations are, as a rule, submissive to slavery, because (Negroes) have little (that is essentially) human and have attributes that are quite similar to those of dumb animals, as we have stated."

29 Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 51ff.

30 Ebend., S. 56.

31 Zu diesen Wirren siehe jeweils mit Quellenbelegen Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 56-66; Irwin, The Middle East (wie Anm. 10), S. 26-36; Schregle, Die Sultanin von Ägypten (wie Anm. 14), S. 59ff. und S. 77ff. Vgl. auch Peter Thorau, Einige kritische Bemerkungen zum sogenannten „mamlūk phenomenon", in Stephan Conermann und Anja Pistor-Hatam (Hrsg.), Die Mamlūken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942-1999), Schenefeld 2003, S. 367-378, hier S. 372f.

[32] Zum Vordringen der Mongolen und ihrem Angriff auf Syrien vgl. mit Quellen- und Literaturhinweisen Reuven Amitai-Preiss, Mongols and Mamluks. The Mamluk–Īlkhānid War, 1260–1281, Cambridge 1995, S. 8-35, sowie Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 73-89.

[33] Baibars al-Manṣūrī, Kitāb at-tuḥfa al-mulūkīya fī d-daula at-turkīya, hrsg. von ʿAbd al-Ḥamīd Ṣāliḥ Ḥamdān, Kairo 1987, S. 41. Vgl. dazu und zur Thronbesteigung des Kutuz Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 81f.

[34] Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 84-89 und S. 93.

[35] Wilhelm von Tripolis, De statu Sarracenorum et de machometo pseudopropheta eorum de ipsa gente et eorum lege, in Wilhelm von Tripolis, Notitia de Machometo. De statu Sarracenorum, kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe von Peter Engels, Würzburg-Altenberge 1992, S. 263-371, hier S. 316 (lat. Text) und S. 317 (deutsche Übersetzung).

[36] Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 91.

[37] Zu dieser Schlacht von geradezu welthistorischer Bedeutung siehe Reuven Amitai-Preiss, ʿAyn Jālūt revisited, in *Tārīḫ* 2, 1992, S. 119-150.

[38] Siehe dazu David Ayalon, The Great Yāsa of Chingiz Khān. A Reexamination, in *Studia Islamica* 33, 1971, S. 151-180; 36, 1972, S. 113-158 und 38, 1973, S. 107-156; die Stellungnahmen von Abu Shama und al-Umari zur Schlacht von Ain Dschalut ebd. 36, 1972, S. 121-123.

[39] Baibars al-Manṣūrī, Kitāb at-tuḥfa (wie Anm. 33), S. 44 [Übers. P.Th.].

[40] Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir, Sīrat al-Malik aẓ-Ẓāhir (wie Anm. 25), S. 91; al-Maqrīzī: Kitāb as-sulūk I 2 (wie Anm. 23), S. 465; vgl. Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 95.

[41] Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir, Sīrat al-Malik aẓ-Ẓāhir (wie Anm. 25), S. 101-110; vgl. Thorau, Sultan Baibars (wie Anm. 9), S. 135 mit Verweis auf weitere arabische Quellen.

[42] Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff von Cöln durch Italien, Syrien, Aegypten, Arabien, Aethiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich und Spanien, wie er sie in den Jahren 1496 bis 1499 vollendet, beschrieben und durch Zeichnungen erläutert hat, hrsg. von Eberhard von Groote, Köln 1860 [ND Hildesheim/Zürich/New York 2004], S. 110-111: *Item ich vraichde dese tzweyn duytsche mammeloicken, war vmb dat sich yer here der zoldayn schreue eyn here oeuer alle die werlt, als men dat spreiche in vnsen lande. Sij antworden ind spraechen, yer here der schreue sich eyn here van offganck der sonnen bys zo nederganck der sonnen, als eyn here der gantzer werlt. auer mich dat doecht gar spotlich sijn. as ich zoe yen sprach, dat wir latijnsche cristen ind die cristen in Yndyen, der groysse turcksche keyser, noch Barbarijen en weren yeren heren deme zoldayn nyet vnderworffen. Conrat van Basell eyn mammeloick antwort mir: ich byn bij die seestzich jaer alt ind byn seuenmaill verkoufft woirden vss eynem lande in dat ander, soe dat ich eyn gantz deyll der werlt durch tzoegen byn, dae inne ich nyet me dan drij principael ghelouuen funden hane, als cristen, machameten ind juden. soe sijnt die cristen van tzienderley seckten, der eyn nyet geleufft as der ander, [...]. dese cristen geleuuen all in Cristum der gemartelt gestoruen ind an eynen galgen des heyligen cruytz zo Jherusalem gehangen is woirden. nochtant sij in anderen punten seer vngelijch geleuuen. soe suechen die tzien nationen van den cristen Jhesum yeren heylmecher zo Jherusalem die wylche stat yer here der zoldayn in hait, dar wir komen moisten ind vallen yeren heren zo voesse geuende groisse trijbuyt vmb geleyde zo erweruen die heylige stede Jhesu Cristi zo suechen. dar vmb moisten wir cristen yen vur eynen heren kennen ind trijbuyt geuen. voert weren der machmeten drijerleye off erden, ouch der eyner nyet recht geleufft as der ander. dat sijnt turcken soldaenschen ind barbaretzen, die alle geleuuen an den Machemet. so moissen dese machemeten vss allen landen komen, off yere knee vallen geuende groisse trijbuyt yeren heren deme zoldayn, sullen sij yeren Machemet den sij vermeynen ind halden vur yeren heylmecher suechen (yen) in eynre stat heyscht Meka, die wylche stat ouch vnser here der zoldayn vnder sich hayt ind regiert. voert so sijnt der juden drijerleye, der ouch der eyne nyet gelijch geleufft as der ander. [...] deser drijerleye nationen van den juden wonent in deser stat Alkaijr, eyn yegelich vur sich in langen straessen, die sich vnder eyn ander seer haessen. soe nv dese juden alle an den Moyses geleuuen ind meynen dat geleuffde lant weder zo krijgen, dat is Jherusalem, dat ouch vnser here der zoldayn in hayt, dar zoe den berch Moysi, daer off yeme die x gebot van gode gegeuen sijnt woirden ind dese juden den berch ind Jherusalem suechen, dan moyssen sij vnsen heren deme zoldayn zo voisse vallen myt groyssen trijbuyten. so dan nv dese drij principale gelouuen van rontheyt der werlt komen moyssen ind suechen yeren heylmecher vnder vnsem heren dem zoldayn, vallende yem zo voesse, geuende groysse trijbuyt, dar vmb schrijfft sich vnse here der zoldayn: here oeuer die gantze werlt, van der sonnen offganck bys zo der sonnen nederganck.*

[43] Siehe dazu z. B. den kurzen Überblick bei Thorau, Die Kreuzzüge (wie Anm. 2), S. 109f.

44 Neben meiner bereits genannten Monographie über Sultan Baibars (wie Anm. 9) ist als Gesamtdarstellung noch die Biographie von Abdul-Aziz Khowaiter, Baibars the First. His Endeavours and Achievements, London 1978 zu nennen, die allerdings auf einer wesentlich schmaleren Quellenbasis fußt und sich vor allem auf die schon genannte Herrschervita des Ibn ʿAbd aẓ-Ẓāhir (wie Anm. 25) stützt. Zu verweisen ist außerdem auf die kürzeren Skizzen bei Peter M. Holt, The Age of the Crusades. The Near East from the Eleventh Century to 1517, London und New York 1986, S. 90-98 und Irwin, The Middle East (wie Anm. 10), S. 37-61, vor allem aber, gerade auch im Hinblick auf das von Sultan Baibars begründete Herrschaftssystem der Mamluken Haarmann, Der arabische Osten (wie Anm. 10), S. 218-236. Eine größere Darstellung der gesamten Mamlukenzeit findet sich mit systematischen Beiträgen im ersten Band der Cambridge History of Egypt: Islamic Egypt. 640-1517, hrsg. von Carl F. Petry, Cambridge 1998.

45 Vgl. etwa Haarmann, Der arabische Osten (wie Anm. 10), S. 224.

46 Eine systematische Auswertung der zahlreichen spätmittelalterlichen Berichte europäischer Reisender aus dem Mamlukenreich stellt bislang ein wissenschaftliches Desiderat dar. Eine solche Untersuchung, die bereits Ulrich Haarmann, Mit dem Pfeil, dem Bogen. Fremde und einheimische Stimmen zur Kriegskunst der Mamluken, in Kommunikation zwischen Orient und Okzident. Alltag und Sachkultur. Internationaler Kongreß Krems an der Donau 6. bis 9. Oktober 1992, Wien 1994, S. 223–249, hier vor allem S. 223-232, und so auch noch in der fünften Auflage der Geschichte der arabischen Welt ders., Der arabische Osten (wie Anm. 10), S. 236, sowie in diesem Sinne schon Willem A. Bijlefeld, European Christians and the World of the Mamluks. Some Impressions and Reactions, in *The Muslim World* 73, 1983, S. 208-233 anmahnen, ließe wichtige Erkenntnisse zur wirtschaftlichen und gesellschaftlichen, aber auch zur politischen und militärischen Lage des Mamlukenreiches erwarten und könnte in höchst wünschenswerter Weise die arabische Historiographie teils ergänzen, teils relativieren und korrigieren.

47 Vgl. Haarmann, Mit dem Pfeil, dem Bogen (wie Anm. 46), S. 247, und ders., Der arabische Osten (wie Anm. 10), S. 251f. Zum zwiespältigen Verhältnis der Mamluken zu den Feuerwaffen siehe die grundlegende Studie von David Ayalon, Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom. A Challenge to a Mediaeval Society, London 1956, hier etwa S. 89. Eine ganz ähnliche, auf die Wahrung ritterlicher Ehre ausgerichtete Einstellung gegenüber modernen „unritterlichen" Waffen hatte auch in Europa zum Niedergang der schwer gerüsteten Ritterheere beigetragen.

48 Vgl. Haarmann, Mit dem Pfeil, dem Bogen (wie Anm. 46), S. 284, und ders., Der arabische Osten (wie Anm. 10), S. 251.

49 Zu an-Nāsir Muhammad siehe die Bemerkungen des hanafitischen Kadis in Kairo vom Anfang des 16. Jahrhunderts Ibn aš-Šiḥna, Al-Badr az-Zāhir fī nuṣrat al-Malik an-Nāṣir, hrsg. von Richard T. Mortel, in *Journal of The College of Arts. King Saud University* 14, 2 1407/1987, S. 775-804. Zu den Bemühungen des Sultans und seinem Scheitern vgl. auch Haarmann, Mit dem Pfeil, dem Bogen (wie Anm. 46), S. 248.

50 Siehe dazu die umfangreichen Studien von Subhi Y. Labib, Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter (1171-1517), Wiesbaden 1965 und Wilhelm Heyd, Geschichte des Levantehandels im Mittelalter, 2 Bde., Stuttgart 1879 [maßgebliche, überarbeitete und verbesserte französische Übersetzung von Furcy Raynaud als Histoire du commerce du Levant au moyen âge, 2 Bde., Leipzig 1885-1886; ND 1936].

51 Siehe dazu die nach wie vor grundlegende Studie von Ayalon, Gunpowder and Firearms (wie Anm. 47), S. 49, S. 51 u. ö., vor allem S. 108f. und S. 125ff., sowie neuerdings Albrecht Fuess, Dreikampf um die Macht zwischen Osmanen, Mamlūken und Safawiden (1500-1517). Warum blieben die Mamlūken auf der Strecke?, in Conermann und Pistor-Hatam, Die Mamlūken (wie Anm. 31), S. 239-250, hier vor allem S. 243f. Ausführlicher geht auf die beiden Schlachten ein İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarıhı, Bd. 2, Ankara [4]1983, S. 284-290.

Von Karl dem Großen bis Kaiser Wilhelm: Die Erinnerung an vermeintliche und tatsächliche Kreuzzüge in Mittelalter und Moderne

Nikolas Jaspert

1. Die Kreuzzüge als fundierende Erinnerung der europäischen Nationalstaaten

Im Herbst 1898 unternahm Kaiser Wilhelm II. in Begleitung Kaiserin Auguste Viktorias eine Reise nach Palästina, das zu jener Zeit nominell von der Hohen Pforte, faktisch jedoch von Ägypten aus regiert wurde.[1] Höhepunkt des mehrwöchigen Unternehmens war ein Aufenthalt in Jerusalem, bei dem am Reformationstag an der Stelle, wo einst die Kirche Santa Maria Latina gestanden hatte, die sogenannte Erlöserkirche feierlich geweiht wurde. Als größtes evangelisches Gotteshaus sollte sie fortan einen wichtigen Referenzpunkt der deutschsprachigen Protestanten bilden. Die Errichtung der Kirche auf geschichtsträchtigem Boden war alles andere als ein beiläufiger Akt; man kann in ihr durchaus eine hochgradig politische, sakraltopographische Usurpation sehen, die durch die Errichtung weiterer Bauten in Jerusalem fortgesetzt wurde und deutlich das christliche Sendungsbewusstsein der Hohenzollern zum Ausdruck bringen sollte.[2] Dieses Kirchenbauprogramm wurde von dem Bemühen begleitet, die historische Erinnerung an die christliche Präsenz im Heiligen Land im fachwissenschaftlichen Diskurs mitzugestalten. Es ist sicher kein Zufall, dass der Kaiser den berühmtesten deutschen Kreuzzugsforscher, den Berliner Gymnasiallehrer Reinhold Röhricht, nach Palästina einlud – eben jenen Röhricht, der einige Jahre zuvor eine Studie mit dem Titel „Die Deutschen im Heiligen Land" vorgelegt hatte, in der er aus einer Fülle von Dokumenten den Beleg dafür erbrachte, dass nordalpine Pilger und Kreuzfahrer im Mittelalter in nicht unbeträchtlichem Maße den Weg nach Palästina gefunden hatten.[3]
Doch als Röhricht schrieb und Kaiser Wilhelm reiste, war aus deutscher Sicht der Kampf um die Erinnerung an die Kreuzzüge bereits verloren. Dafür hatten nicht zuletzt Röhrichts Fachkollegen vor allem aus Frankreich gesorgt. Denn bereits seit der Mitte des 19. Jahrhunderts erforschten diese intensiv die Geschichte der Kreuzzüge, und dies nicht zufällig.[4] Historiker wie Joseph François Michaud propagierten unverblümt Kontinuitäten zwischen den christlichen Herrschaften des Mittelalters und den aktuellen, politischen Interessen Frankreichs, und Schriften wie die *Familles d'Outremer* schienen lediglich das zu unterstreichen, was Jahrzehnte später René Grousset auf den Punkt zu bringen meinte: dass es sich bei den Kreuzfahrerstaaten um nichts Geringeres als „la France du Levant" gehandelt habe.[5] Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund sind solch monumentale, für die Kreuzzugsforschung grundlegende wissenschaftliche Projekte wie der *Recueil des historiens des croisa-*

des oder die *Archives de l'Orient Latin* entstanden.[6] Die Rückbesinnung einer durch den Nationalismus und das Streben nach Kolonien gekennzeichneten Epoche auf die mittelalterlichen Kreuzzüge beschränkte sich keineswegs auf die Forschung. Als Wilhelm II. die Erlöserkirche weihte, waren andere geschichtsträchtige Orte schon längst in *Lieux de mémoire* der nationalen Kreuzzugsgeschichten verwandelt worden. Damit ist nicht nur Jerusalem gemeint – zugleich „Heiliger Ort" wie „Gedächtnisort" –, wo lange vor dem Jahre 1898 die Kirche des Jerusalemer Annenklosters als extraterritoriale *Basilique nationale* den Anspruch Frankreichs auf das Protektorat über die Christen des Vorderen Orients symbolisierte und auch die Engländer ein eigenes Gotteshaus besaßen,[7] sondern auch Gedenkorte in Europa selbst. Versailles verfügte über die *Salles des croisades*, den Vorplatz der *Houses of Parliament* zierte bereits prominent eine Statue Richards I. Löwenherz, als Kreuzfahrer dargestellt, und selbst das noch junge Belgien hatte seinen Kreuzzugshelden Gottfried von Bouillon an herausragender Stelle, nämlich auf der Grand Place zu Brüssel, auf den Sockel der Geschichte gehoben.[8] Auch Deutschland hatte seine Kreuzfahrerfürsten. Zwar boten sich der glücklose Friedrich I. Barbarossa oder der gebannte Kaiser Friedrich II. weniger für diese Rolle an als andere Herrscher, doch auch sie wurden als Integrationsfiguren an der Erfindung des nationalen Erbes beteiligt.[9]

Man kann auf eine Reihe weiterer europäischer Staaten des 19. Jahrhunderts hinweisen, die ebenfalls die mittelalterlichen Kreuzzüge als fundierende Erzählungen ihrer eigenen Nationalgeschichte benutzten – allerdings nur dann, wenn man einer erweiterten Kreuzzugsdefinition folgt.[10] Demnach sind unter Kreuzzügen alle von Päpsten ausgerufenen militärischen Unternehmungen gegen als Feinde des Glaubens und der Kirche angesehene Andersgläubige und Christen zu verstehen, wodurch die Reconquista, der Heidenkampf im Ostseeraum sowie die Geschichte des Deutschordensstaates ebenfalls zu Bestandteilen der Kreuzzugsgeschichte werden.

In der Tat lässt sich unter anderem für Spanien, Dänemark, Russland und Polen eine starke Rückbesinnung auf diese Ereignisse feststellen. Der legendäre Beginn der Reconquista, der Sieg bei Covadonga vom Jahre 718, sowie ihr Abschluss, die Eroberung Granadas im Jahre 1492, fanden schon frühzeitig besondere Beachtung und erlangten im 19. Jahrhundert den Charakter eines politischen Mythos für den spanischen Nationalstaat.[11] Für die Dänen gilt das gleiche in Bezug auf die Schlacht von Lyndanisse gegen die heidnischen Esten im Jahre 1219, bei der die spätere dänische Flagge, der Dannebrog, vom Himmel gefallen sei und den glücklichen Ausgang herbeigeführt habe.[12] Eine ähnlich fundierende Rolle erfüllen die Schlacht von Tannenberg/Grunwald im Jahre 1410 für Polen[13] und der Sieg des Alexander Newski über den Deutschen Orden am Peipussee 1242 für Russland.[14] In diesen Fällen diente der Widerstand gegen eine aus den Kreuzzügen hervorgegangene Institution als einendes Moment, ebenso wie die Hussitenkreuzzüge für das tschechische Geschichtsbewusstsein.[15] Summiert man alle nationalen Mythen, die mittelbar oder unmittelbar mit den Kreuzzügen in Verbindung stehen, so dürfte es kaum ein Ereignis der mittelalterlichen Geschichte geben, das im 19. Jahrhundert in stärkerem Maße als fundierende Erinnerung der europäischen Nationen gewirkt hat.

Die mittelalterlichen Kreuzzüge wurden zu jener Zeit nicht allein national überhöht, sondern auch romantisch verklärt. Autoren wie Sir Walter Scott mit seinem *Ivanhoe* und den *Tales of the Crusaders* oder August von Kotzebues „Die Kreuzfahrer"

trugen dazu bei, die Kreuzzüge als heroisches Epos erscheinen zu lassen, Historienmaler wie Eugène Delacroix mit seinem „Einzug der Kreuzfahrer in Konstantinopel“, Carl Friedrich Lessing mit „Die Rückkehr des Kreuzfahrers“ und viele andere schufen Bilder einer romantischen Welt männlicher Tugenden und orientalischer Reize, Komponisten wie Rossini (*Il conte Ory*), Verdi (*Aroldo, I Lombardi*), Grieg (*Sigurd Jorsalfar*) und Schubert („Der Kreuzzug“) ließen den Ruhm der mittelalterlichen Kreuzfahrer besingen.[16]

2. Mythos und Gegenmythos: Die Kreuzzüge im 20. und 21. Jahrhundert

Dieses Bild hielt sich bis weit über die Wende zum 20. Jahrhundert hinaus. Die Kreuzzüge als historisches Ereignis waren offenbar derart positiv konnotiert, dass der Kreuzzugsbegriff als Synonym für jede konzertierte Aktion mit übergeordnetem Zweck in den allgemeinen Sprachgebrauch Einzug hielt. Im engeren Sinne als selbstloser Kampf für höhere Ideale gegen einen bösen, scheinbar übermächtigen Gegner wurde er gerade in der Zeit des Zweiten Weltkriegs von verschiedenen Parteien im Munde geführt. Die Alliierten führten einen *Crusade in Europe*, um den Titel eines Buches des amerikanischen Präsidenten Eisenhower zu zitieren, einen Kampf gegen das Böse an sich.[17] Adolf Hitler und mehr noch Heinrich Himmler ließen keinen Zweifel daran, dass sie sich als Stifter eines neuen Deutschen Ordens sahen, jenes mit Kreuzzugsablässen ausgestatteten geistlichen Ritterordens,[18] und auch Francisco Franco führte einen Kreuzzug, eine *cruzada*, zur Rettung der Kirche und der nationalen Einheit.[19]

Doch bei den genannten Beispielen verblasst bereits die historische Erinnerung, denn dieser Gebrauch des Kreuzzugsbegriffs bezog sich bestenfalls mittelbar auf die historischen Kreuzzüge vergangener Zeiten. Ähnlich diffus ist die politische Nutzung des Kreuzzugsbegriffs in Ost und West an der Wende zum 21. Jahrhundert gewesen, man erinnere sich nur an die „Mutter aller Kriege“, an Aufrufe Osamas Bin Laden und an manch unbedachte Worte der Präsidenten Bush.[20] Diese konnten jedoch bezeichnenderweise nicht von der positiven Konnotation des übertragenen Kreuzzugsbegriffs profitieren, denn die Kreuzzüge des Mittelalters haben nach dem Weltkrieg in der westlichen Welt einen dramatischen Popularitätsverlust erlebt. Selbst wenn die Darstellung in historischen Romanen der Nachkriegszeit nach wie vor von Romantik und Abenteuer geprägt ist,[21] hat sich in der öffentlichen Meinung ein deutlicher Wandel vollzogen. Die Kreuzzüge gelten immer häufiger als Sinnbild für Grausamkeit und Gewalt, als Präfigurierung europäischer Arroganz und Expansion.

Vor allem drei historische Entwicklungen beziehungsweise Ereignisse des 20. Jahrhunderts scheinen für die allenthalben spürbare Ablehnung der mittelalterlichen Kreuzzüge verantwortlich zu sein: zum einen die allgemeine Säkularisierung in Europa und die damit einhergehende Kirchenkritik, die sich im übrigen lange Zeit im wesentlichen auf das Christentum, nicht auf den Islam konzentriert hat[22], zum anderen ist die zunehmend kritische Beurteilung der Kolonialzeit des 19. und 20. Jahrhunderts herauszuheben. Der Zusammenbruch des kolonialen Systems ließ die Kreuzfahrerstaaten als Vorläufer eines nunmehr als ungerecht angesehenen politischen Modells erscheinen.[23] Damit wirkten die Kreuzzüge im nachkolonialen westlichen Europa geradezu als integrative Gegenbilder eines vermeintlich besseren, geläu-

terten Kontinents. Die Kreuzzugsmythen des 19. Jahrhunderts schufen damit die Voraussetzungen für die antikolonialen Negativ- und Gegenmythen unserer Zeit.
Als dritte Wurzel für die verbreitete Kreuzzugskritik möchte ich die Massenmorde an den europäischen Juden während der Zeit des Nationalsozialismus herausheben. Bald nach dem Zweiten Weltkrieg wurde dieser Bezug von Historikern und Historikerinnen wie Zoë Oldenbourg postuliert und später mit solchem Erfolg fortgesponnen, dass in jüngeren Beiträgen eine unmittelbare, fast kausale Beziehung zwischen den Grausamkeiten des Mittelalters und den systematischen, rassistisch motivierten Massenmorden des 20. Jahrhunderts hergestellt worden ist.[24] Urban II. habe im Jahre 1095 „das Nazi-Schlagwort vom Volk ohne Raum" antizipiert,[25] hieß es da jüngst, und die Kreuzzüge seien der „markante Anfang organisierter, systematisch betriebener und ideologisch fundierter Gewalt, die sich bis und vor allem in unserem Jahrhundert fortsetzte".[26]
Auch die politische Entwicklung an der Wende zum 21. Jahrhundert hat sich negativ auf die Bewertung der mittelalterlichen Kreuzzüge ausgewirkt. Religiöser Fundamentalismus, eine meistenteils falsch verstandene These vom „Clash of Civilisations" und der internationale Terrorismus haben dazu geführt, dass die Kreuzzüge auch jetzt durch die Brille der Gegenwart gesehen und als Vorläufer und Grundlage eines vermeintlich uralten, grundlegenden Antagonismus zwischen den Religionen dargestellt werden.[27]
Hier soll nicht von der Angreifbarkeit dieser Interpretamente die Rede sein. Die wissenschaftliche Kreuzzugsforschung hat längst manche Exzesse der Kreuzzugszeit wieder in ihren Kontext gesetzt und protokoloniale Expansionsgelüste im Mittelalter hinterfragt; auch der vermutete Kampf der Zivilisationen und Religionen trat im Mittelalter nachweislich hinter das Ringen um geheiligte Orte zurück.[28] Doch anstatt sich über die Unzulänglichkeiten der aktuellen Diskussion zu mokieren, tut man gut daran, aus gedächtnisgeschichtlicher Sicht mit einer gewissen Bewunderung am Beispiel der Kreuzzüge die Wandelbarkeit und Anpassungsfähigkeit des kulturellen Gedächtnisses zu konstatieren.

3. Mittelalterliche Kreuzzugserinnerungen

Die Kreuzzugskritik des 20. Jahrhunderts, so zeitgebunden sie sein mag, hat eine lange Vorgeschichte. Sie reicht über die Aufklärer[29] – allen voran Voltaire und Lessing – bis ins Mittelalter zurück, denn bekanntlich wurden schon im 12. und 13. Jahrhundert vereinzelt Kritik an den Zügen und Zweifel an ihrer Berechtigung formuliert.[30] Doch blieben insgesamt ablehnende Stimmen die Ausnahme, die grundsätzlich positive Beurteilung des Unternehmens durchzog das gesamte Mittelalter, auch nach dem Fall der Kreuzfahrerstaaten und dem Ende der großen Kreuzzüge des 12. und 13. Jahrhunderts. Diese verbreitete Zustimmung war eine Grundvoraussetzung dafür, dass die Kriegszüge der Christen in den Vorderen Orient stets im kollektiven Gedächtnis der Lateiner präsent blieben – wie auch unter anderen Vorzeichen in dem der Muslime, der Juden und der ostgriechischen Christen.[31] Doch an welche Kreuzzüge erinnerte man im lateinischen Mittelalter? Und wozu?
Der Erste Kreuzzug wurde schon von den Zeitgenossen als etwas Außerordentliches wahrgenommen, wie seine Nutzung als Datierungsmittel in Urkunden des

lateinischen Westens bezeugt. In den ersten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts fungierte die Eroberung von 1099 als ein Eckdatum, an dem sich das individuelle Gedächtnis mancher Zeitgenossen orientierte.[32] Das Jahr, in dem Jerusalem an die Christen zurückkam, wurde verschiedentlich als Bezugspunkt angeführt, was darauf hindeutet, dass dieses Ereignis in der Lebenszeit eines gebildeten Menschen des 12. Jahrhunderts einen merklichen Einschnitt darstellte.[33]

Auch über die Lebenszeit des einzelnen hinweg entwickelte sich der Erste Kreuzzug in der kollektiven Erinnerung der Christenheit zu einem Markstein. Zu diesem Übergang vom individuellen Erfahrungshorizont zur Schaffung einer auch langfristig wirksamen, kollektiven Identität, zum Wandel von der „gelebten" zur „gelernten" Tradition also, trugen vor allem fünf Medien bei. Erstens die Briefe, und hier insbesondere die Kreuzzugsbriefe beziehungsweise -aufrufe, die zur Kreuznahme anspornten. Zu jedem Kreuzzug wurden von Seiten der Kirche schriftliche Aufrufe verfasst, in denen sich immer wieder historische Rückbezüge auf frühere Unternehmungen finden lassen.[34] Zweitens die Predigten, die entweder dem gleichen Zweck oder im weitesten Sinne der Erbauung dienten. Auch hier kann man beobachten, dass nicht allein gelehrt und theologisch argumentiert, sondern auch in Form von beispielhaften Erzählungen und Anekdoten an das kollektive Gedächtnis der Zuhörerschaft appelliert wurde.[35] Drittens liturgische Feiern und Texte, mit denen die Eroberung von 1099 – die *liberatio* der Heiligen Stadt – kommemoriert wurde. Die liturgische Feier und ihre rituelle Wiederholung ließen den Kreuzzug nicht nur in den Bereich des Kults übergehen, sondern er wurde somit auch zu einem Bestandteil der mittelalterlichen Zeitrechnung.[36] Viertens die volkssprachliche Dichtung, insbesondere die *Chansons de Geste*, durch welche die Kreuzzüge auch in der mündlichen Kultur Einzug hielten.[37] Als fünfte und letzte sei schließlich die bekannteste Textgruppe genannt, die der Kreuzzugschroniken.[38] Sie liegen gerade für den Ersten Kreuzzug in erstaunlicher Fülle vor, wurden kopiert, abgewandelt und fortgesetzt.

Welche Bilder entwerfen die Quellen von den Kreuzzügen? Zum ersten betonen sie in aller Regel den Vorbildcharakter der großen Helden gerade des Ersten Kreuzzuges. Hier lässt sich beobachten, dass von den wichtigsten Anführern des Unternehmens vor allem zwei im Nachleben der Kreuzzüge zu hohen Ehren gelangten: Bohemund von Tarent, der normannische Haudegen aus Süditalien, und Gottfried von Bouillon, Herzog von Niederlothringen, der erste Herrscher des neu eroberten Jerusalem.[39] Letzterer wurde sogar unter die „Neun guten Helden" aufgenommen und bis in die Moderne in Werken wie der *Gerusalemme liberata* des Torquato Tasso als Inkarnation des Kreuzzugshelden gefeiert.[40]

Ein zweites Merkmal der Erinnerung an die Kreuzzüge im Mittelalter ist ihre Reduktion auf den Ersten Kreuzzug. Vor allem der Erfolg des Unternehmens dürfte hierfür der Grund gewesen sein. Die Verklärung des Ersten Kreuzzugs im Mittelalter diente damit einerseits als Anreiz für spätere Kreuzfahrer, andererseits aber als fundierende Erinnerung der sogenannten Kreuzfahrerstaaten.[41] Es lässt sich an verschiedenen Beispielen erkennen, dass der bewusste Rekurs auf den Ersten Kreuzzug im Sinne der Didaxe verwendet wurde. Könige etwa wurden dazu aufgerufen, nicht nur im militärischen Sinne, sondern auch als Herrscher ihren Vorfahren nachzueifern, denn diese hatten durch die Teilnahme am Kreuzzug zusätzliche herrscherliche Legitimation erfahren.[42] Auch für manche adligen Geschlechter legitimierte die

vermeintliche oder tatsächliche Teilnahme eines Vorfahren an den Kreuzzügen ihre eigene Familie, sie diente damit als fundierende Erzählung.[43] Wie vor allem Jonathan Riley Smith herausgestellt hat, war es einmal mehr der Erste Kreuzzug, der in besonderem Maße dem europäischen Adel als Vorbild diente. Dessen Wirkung hielt noch im Spätmittelalter an, als Herzog Philipp von Burgund sich mit seinen Kreuzzugsplänen in die bewusste Nachfolge Gottfrieds von Bouillon stellte.[44]
Zweifellos erlangte der Zug von 1096 bis 1099 im kulturellen Gedächtnis des Mittelalters eine geradezu mythische Dimension. Das Neue, Unerhörte dieses Ereignisses dürfte hierfür verantwortlich gewesen sein. Es gab aber auch andere Stimmen. Diese behaupteten, die Kreuzzugsgeschichte begänne überhaupt nicht mit der Expedition Gottfrieds von Bouillon und seiner Mitstreiter, denn schon zuvor hätte ein König aus dem Westen einen Kriegszug zur Befreiung Jerusalems durchgeführt. Für diese Zeitgenossen war der Erste Kreuzzug gar nicht der erste Kreuzzug.

4. Die „implantierte Erinnerung“: Der Kreuzzug Karls des Großen

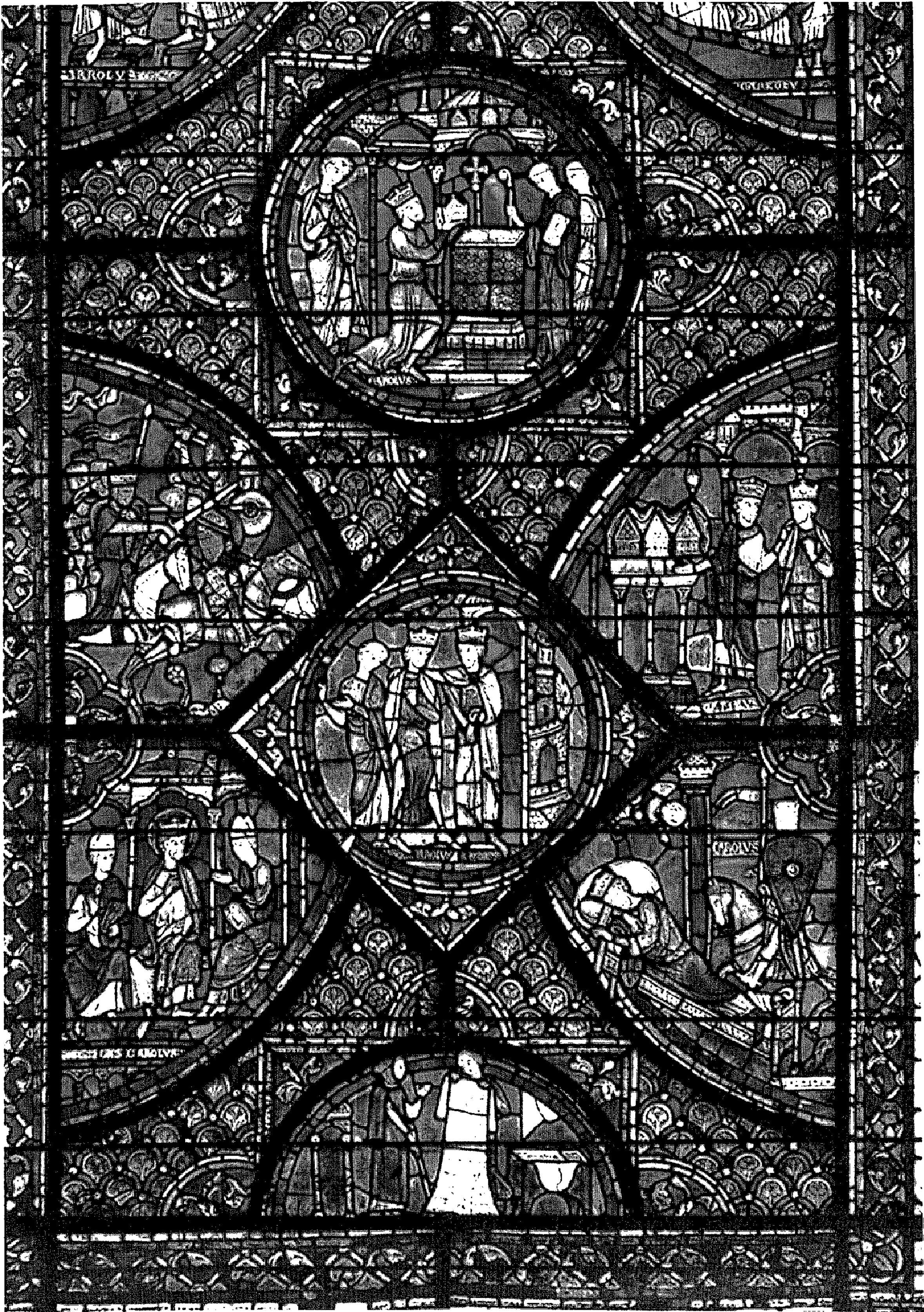
Als zwischen 1436 und 1439 der kastilische Adlige Pero Tafur (gest. zw. 1480 und 1485) eine große Reise nach Italien, Byzanz, ins nordalpine Reich sowie nach Tunis und Sardinien unternahm, besuchte er auch Nürnberg, um dem Reichstag von 1438 beizuwohnen. In seinen zwischen 1453 und 1454 in der Volkssprache verfassten *Andanças e viajes* erinnert er sich daran, in einer Kirche Reliquien gesehen zu haben, „die Karl der Große aus Outremer zurückbrachte, als er Jerusalem eroberte“ – *que Carlo Magno traxo de Ultramar, quando ganó a Iersualem.*[45] Im Juli des gleichen Jahres 1453 schrieb Enea Silvio Piccolomini (gest. 1464) als Reaktion auf den Fall Konstantinopels einen Brandbrief an Kardinal Nikolaus von Kues. Auch er hob wie selbstverständlich auf einen Kreuzzug Karls des Großen ab.[46] Ein Jahr nach Enea Silvio verfasste Thomas Ebendorfer (gest. 1464) als Reaktion auf den Frankfurter Reichstag von 1454 seine *De duobus passagiis Christianorum principum*. Auch hier wird Karl der Große als erster einer langen Reihe von Kreuzzugshelden aufgeführt.[47] Ebendorfer griff damit eine Geschichte auf, die er bereits einige Jahre zuvor in seiner *Chronica regum Romanorum* ausgeführt hatte, in der er berichtete, Karl der Große habe kurzerhand das Heilige Land erobert, nachdem er durch Gesandte von dessen Unterdrückung durch die Muslime vernommen hatte.[48]
Wussten es der spanische Edelmann, der italienische Humanist und der österreichische Historiker nicht besser? Dieser Vorwurf ist lediglich aus moderner Perspektive berechtigt, denn daran, dass Karl der Große einen Kriegszug zur Befreiung Jerusalems unternommen hatte, brauchten die Menschen des 15. Jahrhunderts nicht unbedingt Zweifel zu hegen. Berichte hiervon fanden sich in einer langen Reihe zeitgenössischer Werke, von den Dekaden des Flavio Biondo (gest. 1463) über die Kreuzzugsaufrufe des Sebastian Brand (gest. 1521) bis zu den hofnahen Werken des David Aubert.[49] Wir stehen hier vor einem Phänomen, das Johannes Fried in Anwendung eines Begriffs aus der Psychologie jüngst als „implantiertes Gedächtnis“ bezeichnet hat: eine aus echten Versatzstücken zusammengefügte falsche Erinnerung, die ein Eigenleben entwickelt und zur sozial konstruierten Wirklichkeit mutiert.[50] Für vergleichbare Kreationen eines historischen Gedächtnisses hat „Karl der Große als vielberufener Vorfahr“ verschiedentlich die Grundlage geliefert.[51] Im Folgenden soll der Versuch

unternommen werden, Spuren dieser Erinnerung in den zeitgenössischen Quellen zu identifizieren, um die Wirkmächtigkeit dieses „Implantats" zu überprüfen.[52] Dies kann nicht mehr als eine Annäherung an ein großes Thema sein, doch selbst wenn noch keine Gesamtsicht aller einschlägigen Texte vorgelegt werden kann, sollte zumindest ein erster Überblick erfolgen und geklärt werden, wie lange schon zur Zeit des Pero Tafur die Erinnerung an diesen vermeintlichen Kreuzzug existierte, woraus sich diese ableitete und welche Verbreitung sie erlangte. War die karolingische Expedition etwa schon bekannt, als Urban II. im Jahre 1095 zum sogenannten Ersten Kreuzzug aufrief, oder wurde dieser Zug erst nachträglich auf frühere Ereignisse rückprojiziert?

Der Aufruf Papst Urbans II. in Clermont ist bekanntlich von verschiedenen Autoren wiedergegeben worden. Einer von ihnen, der 1120 verstorbene Mönch von Saint Remi, Robert von Reims, führt in seiner einflussreichen Chronik an, der Papst habe die Menge unter anderem mit dem Argument angespornt, sie sollte dem Vorbild Karls des Großen und anderer Könige folgen, welche „die Reiche der Heiden zerstörten und die Grenzen der Kirche dorthin ausweiteten".[53] Die Forschung hat diesen Satz traditionell auf die Spanienzüge der Karolinger bezogen, doch lässt sich fragen, ob wir es hier nicht mit einem frühen Reflex der Orientfahrt Karls des Großen zu tun haben. Dass diese in der Tat bekannt war, wird ersichtlich, wenn man in Roberts weit verbreiteter Chronik weiterliest. Ebenso wie Petrus Tudebodus, der anonyme Autor der Gesta *Francorum* und andere Kreuzzugschronisten weist Robert darauf hin, dass die Kreuzzugsheere auf ihrem Weg in den Vorderen Orient „den gleichen Weg wie Karl der Große" einschlugen.[54] Dass wenig später Chronisten des Ersten Kreuzzugs eine unmittelbare Beziehung zwischen dem Frankenherrscher und der Expedition von 1096 bis 1099 herstellten, ist nicht nur an der vermeintlich parallelen Streckenführung beider Züge erkennbar, sondern auch daran, dass nach Ekkehard von Aura einige deutsche Kreuzzugsteilnehmer sogar glaubten, Karl der Große werde auferstehen, um den Zug nach Jerusalem anzuführen.[55] Offenbar ging man bereits zur Zeit des Ersten Kreuzzugs ganz selbstverständlich von einem früheren, karolingischen Zug in den Orient aus. Es muss also eine ältere Grundlage für diese Erinnerung geben.

Schon die *Annales Elnonenses Minores* berichteten, Karl habe sein Herrschaftsgebiet bis Jerusalem ausgeweitet – *Karolus imperator filius Pippini parvi, qui acquisivit regnum usque Hierusolimis* –, ließen aber offen, ob dies auf friedlichem oder kriegerischem Wege geschah.[56] Noch vager sind die Altaicher Annalen, wenn es dort heißt, Gesandte aus dem Orient hätten den König mit Geschenken gewinnen sollen *ad liberandum populum Christianum*.[57] Um 1090 griff Benzo von Alba eine als „Sybille von Cumae" bezeichnete Weissagung auf und ließ Karl den Großen verkünden, die Schlüssel Jerusalems und die Fahne, die er einst erhalten habe, seien für Heinrich IV. als Bannerträger der christlichen Religion bestimmt.[58] Der Kaiser solle über Konstantinopel nach Jerusalem ziehen und dort abermals gekrönt werden. Auch hier ist nicht ausdrücklich vom Krieg die Rede, doch mag dieser mit dem Hinweis auf die Bannerträgerschaft durchaus angedeutet worden sein.

Explizit von einem Kriegszug berichtete hingegen erstmals eine bereits einige Jahrzehnte zuvor im Kloster Saint Denis verfasste Schrift, die *Descriptio clavi et corone Domini*, [59] deren Entstehungszeit jüngst von Rolf Große mit überzeugenden Argumenten auf die Jahre 1053/54 eingegrenzt worden ist.[60] Das Werk erzählt, wie Pa-



Karl der Große als Bekämpfer der Muslime auf einem Glasfenster in Chartres (Cathédrale des Chartres).

triarch Johannes von Jerusalem und der oströmische Kaiser Konstantin Karl den Großen um Hilfe gegen die Heiden baten, die Jerusalem eingenommen und den Patriarchen vertrieben hatten. Der Kaiser sammelt daraufhin sein Heer, zieht über Konstantinopel nach Osten und erobert die Heilige Stadt, wofür ihm als Dank wertvolle Reliquien, unter anderem eben ein Teil der Dornenkrone und ein Nagel des Wahren Kreuzes, geschenkt werden.[61] Mit dieser Erzählung beabsichtigten die Mönche von Saint Denis, das kapetingische Königtum stärker an ihr Kloster zu binden, was ihnen in der Folge auch gelingen sollte.[62] Als Jerusalemkämpfer wurde Karl denn auch auf den Glasfenstern der nordöstlichen Radialkapelle der Kathedrale von Chartres dargestellt, wo ein auf der *Descriptio* basierender Zyklus den Kaiser in ikonographischer Anlehnung an zeitgenössische Kreuzzugsdarstellungen zum Bekämpfer der Muslime stilisiert.[63] Ähnliche Darstellungen sind für Saint Denis bezeugt.[64]

Die mehrfach überlieferte und von Pierre de Beauvais zu Beginn des 13. Jahrhunderts in die Volkssprache übersetzte *Descriptio clavi et corone Domini*[65] blieb nicht die einzige Schrift, die an Karls Kreuzzug erinnerte. Die Erzählung hiervon fand auch Aufnahme in die in Aachen verfasste *Vita Caroli Magni*[66] – bezeichnenderweise zusammen mit einem weiteren, die Rolle des Kaisers als Kreuzfahrer und Bekämpfer der Muslime unterstreichenden Text, dem Pseudo-Turpin.[67] Beide Schriften flossen wiederum in die *Grandes Chroniques de France* ein.[68] Auch volkssprachige Epen, der sogenannte *Cycle des croisades* sowie Karlslegenden wie der *Karlmeinet* oder die Reimchronik des Philippe Mouskès trugen zusammen mit den lateinischen Texten dazu bei, dass der Kriegszug im Mittelalter bekannt und gewissermaßen zum „Nullten Kreuzzug" wurde.[69] Alberich von Troisfontaines (gest. ca. 1252) brachte diese Ansicht auf den Punkt, als er darauf hinwies, dass Guy de Bazoches den Kreuzzug von 1096 bis 1099 als die zweite Expedition bezeichne, weil doch Karl der Große den ersten Zug gegen die Türken durchgeführt habe: *Guido vero expeditionem istam Francorum in Turcos vocat secundam, quia Karolus Magnus fecit primam.*[70]

Weitere einflussreiche Autoren des 13. und 14. Jahrhunderts griffen die Erzählung auf. Neben dem bereits genannten Guy de Bazoches stützten sich Helinand von Froidmont (gest. um 1229)[71] und der weit verbreitete Martin von Troppau (gest. 1278)[72] weitgehend auf die *Descriptio*, während Vinzenz von Beauvais (gest. 1264) in seinem *Speculum Maior* wiederum vor allem Helinand nutzte und Alberich von Troisfontaines vor allem Guido de Bazoches als Gewährsmann nennt.[73]

Die Dichte und die Langlebigkeit dieses Erinnerungsstranges verlangen nach einer Erklärung. Drei seien genannt. Zum einen ist darauf hinzuweisen, dass die Züge des ausgehenden 11. und des 12. Jahrhunderts, aber auch die aus ihnen resultierende Siedlungsbewegung in besonderem Maße durch Menschen aus dem kirchlichen Großraum der Gallia getragen wurden. Altfranzösisch wurde nicht zufällig zur Landessprache der Kreuzfahrerherrschaften. Wie Bernd Schneidmüller gezeigt hat, ist die karolingische Tradition ein zentraler Geschichtsstrang der westfränkischen Historiographie, der wesentlich zur Identitätsbildung Frankreichs beitrug.[74] Die Geschichte Karls des Großen wurde immer wieder als Grundlage nicht nur der Geschichte der Francia, sondern auch als Basis des genealogischen Selbstverständnisses der französischen Aristokratie in Anspruch genommen.[75] Hierbei wurde vor allem im Umkreis des königsnahen Klosters Saint Denis die unmittelbare Verbindung zwischen Karl dem Großen und dem Orient betont: Hier entstand die

Descriptio, wurde der Kreuzzug Karls in den Glasfenstern der Klosterkirche verewigt und der karolingische Kreuzfahrer im Pseudo-Turpin besungen.[76] In diesen Prozess der Identitätsbildung fügt sich der „karolingische Kreuzzug" ein.

Als zweite Ursache für die Langlebigkeit dieses Erinnerungsstrangs ist der Kaisergedanke zu nennen. Bereits Notker von Sankt Gallen hatte im ausgehenden 9. Jh. aus einigen vagen Worten Einhards und den nachweislich vorhandenen diplomatischen Kontakten Karls des Großen zum Abassidenhof von Bagdad eine Schutzfunktion des Frankenherrschers für Palästina konstruiert,[77] und eschatologische Erwartungen verstärkten die Vorstellung, das Haupt der Christenheit werde die Heiligen Stätten beherrschen. Schon Benzo von Alba weissagte, wie erwähnt, mit dem Hinweis auf die nahende Endzeit, Kaiser Heinrich IV. werde in Jerusalem zum zweiten Male die Kaiserkrone empfangen,[78] und Endzeiterwartungen verknüpften in der Folge wiederholt das Kaisertum mit der Heiligen Stadt, wie Hannes Möhring dargelegt hat.[79] Derartige Erwartungen mögen ihren Teil dazu beigetragen haben, dass vier Kaiser beziehungsweise römisch-deutsche Könige – Konrad III., Friedrich I., Heinrich VI. und Friedrich II. – das Kreuz nahmen; vielleicht stand die Erinnerung an eine Schutzfunktion Karls des Großen über die Heiligen Stätten sogar Pate, als die Magnaten des Königreichs Jerusalem europäischen Monarchen symbolisch königliche Rechte übertrugen, wie Hans Eberhard Mayer wahrscheinlich gemacht hat.[80] Kaisergedanke, Kreuzzug und Karlstradition scheinen in einem nur schwer zu bestimmenden Verhältnis zueinander gestanden zu haben. Zumindest fällt auf, dass Friedrich II. am 25. Juli 1215 am Grabe Karls des Großen das Kreuz nahm und spätere Autoren wie Pierre Dubois oder Enea Silvio Piccolomini mit dem betonten Hinweis auf die imperiale Tradition Karls des Großen zur Wiedereroberung des Heiligen Landes anspornten.[81] Dass die Zeitgenossen einen Zusammenhang zwischen der Lebensgeschichte Karls des Großen und den Kreuzzügen in den Orient erkannten, wird auch daran erkennbar, dass die autoritative Biographie des Kaisers, die Einhardsvita, auffällig häufig zusammen mit Kreuzzugschroniken, insbesondere der Chronik Roberts des Mönchs, überliefert wurde, wie jüngst in detaillierten Handschriftenautopsien nachgewiesen werden konnte.[82] Hier ließe sich fragen, ob sich implantierte Erinnerung und der Kaisergedanke nicht gegenseitig bedingten: Stärkte das kaiserliche Engagement im Heiligen Land die Erinnerung an den ersten lateinischen Beschützer Jerusalems, oder schuf der vermeintliche Kreuzzug des großen Vorfahren eine Verhaltensnorm, die verpflichtend wirkte? Die Antwort dürfte ein Sowohl-als-auch sein. Als dritte Ursache sei hervorgehoben, dass sich diese Erinnerung in eine lange Reihe vergleichbarer, fundierender Mythen einreiht, die um den Frankenherrscher entstanden. Dynastien, Kirchen, Reliquien und Universitäten wurden bekanntlich auf den legendären Kaiser zurückgeführt[83]. Die Zugkraft Karls als historische und mythische Erscheinung ist selbst eine Erklärung für die Langlebigkeit des karolingischen Kreuzzugsmythos.

Nach dem Untergang der Kreuzfahrerherrschaften wurde die Erinnerung an Karl den Großen auch durch Autoren wie Pierre Dubois (gest. nach 1321), Marino Sanudo (gest. 1343) und Philippe de Mézières (gest. 1404) wachgehalten, die mit dem Hinweis auf den Kaiser zur *Recuperatio* des Heiligen Landes aufriefen.[84] Der Leoneser Bischof Garcias de Ayerbe zählte um 1323-1328 ebenso wie Alberich von Troisfontaines vor ihm den karolingischen Kreuzzug als den ersten, dem die Expedition von 1096 bis 1099 als der zweite Kreuzzug gefolgt sei.[85]

Hier läßt sich besonders gut ablesen, dass die Erinnerung an den Kreuzzug – wie jedes kollektive Gedächtnis[86] – den Zeitumständen angepaßt wurde. Jacopo d'Acqui (gest. nach 1334) etwa beschrieb nicht nur ausgiebig die Expedition des Kaisers, der er sogar eine zweite folgen ließ,[87] sondern leitete aus diesen Heerzügen die Tatsache ab, dass viele Einwohner Akkons französischsprachig seien, denn bei ihnen handele es sich um die Nachfahren karolingischer Kreuzfahrer.[88] Während in diesen Werken die kriegerischen Taten des Frankenherrschers im Vordergrund stehen, erwähnen andere Autoren des 14. Jahrhunderts wie Tholomaeus von Lucca (gest. 1327) oder Lupold von Bebenburg (gest. 1363) zwar den Kriegszug, sie heben aber vor allem auf die Reliquien ab, die der Kaiser bei seiner Orientexpedition gewann.[89] Dieser Strang der Geschichte geht aus einer älteren Tradition hervor, wonach der Kaiser von einer Reise nach Konstantinopel und einer friedlichen Fahrt ins Heilige Land mit wertvollen Reliquien zurückgekehrt sei.[90] Diese eher den Pilger- als den Kriegszug des Kaisers betonende Erzählung prägte wesentlich die Erinnerung an die karolingische Orientfahrt und beschränkte damit die Wirksamkeit der Kreuzzugstradition.

5. Die Grenzen der Erinnerung

Auch für die erstmals bei Benedikt von Sant Andrea im 10. Jahrhundert zu findende Erzählung von einer Pilgerreise Karls des Großen boten die diplomatischen Kontakte zwischen dem Abbasiden- und dem Karolingerhof zur Zeit Karls des Großen die Grundlage, wie sie unter anderem die Reichsannalen und die Einhardschronik überliefern.[91] Benedikt konstruierte aus diesen Hinweisen jedoch eine mit Hilfe einer großen Flotte unternommene Fahrt, die den fränkischen König nach Konstantinopel, Jerusalem und Alexandrien geführt habe.[92] Ähnliche Berichte finden sich in der Folge bei verschiedenen Autoren des 12. Jahrhunderts wie etwa Gottfried von Viterbo (gest. 1192/1200) oder Petrus Comestor (gest. 1187), ohne dass eine direkte Ableitung von der Chronik des Benedikt nachzuweisen wäre.[93] In aller Regel hoben diese Textstellen die Reliquien hervor, die Karl der Große in den Westen gebracht habe. Die friedliche Jerusalemfahrt Karls fand ihre einflussreichste Beschreibung in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts mit einem volkssprachlichen Epos, dem auch als *Iter Hierosolimitanum* bekannten *Voyage de Charlemagne*,[94] der als Reaktion auf den Misserfolg des sogenannten Zweiten Kreuzzugs von 1147-1148 und die dabei auftretenden Spannungen mit dem oströmischen Basileus entstanden zu sein scheint.[95] Das Werk war – unter anderem aufgrund seiner satirischen Einwürfe und seiner expliziten sexuellen Anspielungen – in vielen Regionen Europas sehr populär, wie Übersetzungen ins Altnordische, Altschwedische, Dänische und Kymrische zeigen.[96] Neben der Erinnerung an einen Kreuzzug Karls des Großen existierte also auch ein zweiter, weniger kriegerisch geprägter Erinnerungsstrang, der jene sogar teilweise überlagerte.

Der Kreuzzug des Kaisers bildete damit lediglich ein – allerdings nicht hinreichend beachtetes – Element in einem Ensemble karolingischer Orienttraditionen. Zu diesen gehörte auch die genealogische Verknüpfung zwischen den Karolingern und dem Königshaus von Jerusalem. Im 12. Jahrhundert lässt sich verschiedentlich beobachten, dass Adelsgeschlechter sich in fundierender Mythenbildung auf die Karolinger zurückführten.[97] Auch die direkte Abstammung Gottfrieds von Bouillon

und Balduins I. von Karl dem Großen wurde zu jener Zeit im lateinischen Westen propagiert, so bereits in den *Gesta Francorum*, aber auch in den *Gesta Tancredi*, der *Chanson d'Antioche* und der Chronik Williams von Malmesbury.[98] Später wurden beide Figuren, Gottfried und Karl, sogar in der christlichen Triade der „Neun guten Helden" des Spätmittelalters zusammengeführt.[99]
Doch die Einwohner der Kreuzfahrerstaaten selbst sahen in Karl offenbar nicht ihren ersten König. Weder in der Chronik Wilhelms von Tyrus noch in den anderen großen Geschichtswerken der Kreuzfahrerherrschaften oder in den *Lignages d'Outremer* des 13. Jahrhunderts wurde von der Gelegenheit Gebrauch gemacht, die Geschichte des Reiches oder seines Adels auf die Karolingerzeit zurückzuführen und dadurch die Herrschaft zu nobilitieren. Vielleicht sind die oben angeführten Ursachen für die Langlebigkeit der karolingischen Tradition zugleich der Grund dafür, dass die Erinnerung an den Kreuzzug Karls des Großen in den Kreuzfahrerstaaten beschränkt blieb: Für die Einwohner der Kreuzfahrerreiche waren andere, weniger kapetingisch oder imperial geprägte Ursprungslegenden attraktiver als diejenige des Kreuzritterkaisers. Der Erste Kreuzzug vor allem adelte das Königreich und sein Herrschergeschlecht viel überzeugender als dessen Abstammung von den Karolingern; überdies stand für die Herkunft der Kreuzfahrerherrscher aus dem Hause Boulogne mit der Schwanenlegende bald eine weitaus einflussreichere mythische Erzählung zur Verfügung.[100]
Auch der Kriegszug Karls spielt weder in den Geschichtswerken der Kreuzfahrerherrschaften noch in der westlichen Kreuzzugschronistik eine bedeutende Rolle. Zwar integrierte zum Ende des 13. Jahrhunderts der anonyme Autor der *Estoire de Jerusalem et d'Antioche* eine Phase karolingischer Herrschaft in sein Werk: *Emprès ce, DCC et XLII anz, fu Kalles roys. En son tens conquidrent Sarrazin la sainte cité. Li patriarches s'an vint à Constantinople à l'ampereour; puis manderent à Kalles qu'il les secoureust, et Kalles le fist, et conquist la Sainte Terre sor Sarrazins. Emprès, quant il fut morz, reconquidrent Sarrazin la terre, et la tindrent CC et LXV anz.*[101] Doch blieb er damit eine Ausnahme. In den großen Chroniken des Königreichs Jerusalem ist vom vermeintlichen Zug des Frankenherrschers nicht die Rede.
Somit lässt sich trotz der insgesamt eindrucksvollen Zahl an Belegen keineswegs behaupten, der Kreuzzug Karls des Großen habe im kollektiven Bewusstsein der Zeitgenossen einen hohen Stellenwert eingenommen. Er bot sich zwar als fundierender Mythos der Kreuzfahrerherrschaften an, konnte aber in dieser Hinsicht letztlich nicht gegenüber dem Ersten Kreuzzug bestehen. Dieser stellte ein derart einschneidendes und vor allem neuartiges Ereignis dar, welches obendrein tatsächlich die Grundlage für spätere Herrschaftsbildungen schuf, dass er und nicht der vermeintliche Zug des 9. Jahrhunderts folgerichtig zum Gründungsmythos ausgebaut wurde. Hierzu trugen die Kreuzzugschroniken und spätere historiographische Werke wie die Chronik Wilhelms von Tyrus bei.
Ein zweiter Faktor war dafür verantwortlich, dass die Erinnerung an den Kreuzzug Karls des Großen ins Heilige Land zwar stets wach blieb, aber nur begrenzte Wirksamkeit entfaltete: Der überwältigende Erfolg des Pseudo-Turpin und der aus ihm hervorgegangenen Werke. Sie sorgten dafür, dass die Aktivitäten des Kreuzfahrers Karl im kollektiven Bewusstsein hauptsächlich auf der Iberischen Halbinsel und bestenfalls sekundär im Vorderen Orient verortet wurden.[102] Dies sprach auch Pierre de Beauvais an, als er darauf hinwies, dass die Spanienexpeditionen Karls

des Großen bekannter seien als seine Orientfahrt.[103] Die eine „implantierte Erinnerung" verhinderte damit die Entfaltung der anderen. Es dürfte kein Zufall sein, dass die Erinnerung an den Kreuzzug Karls des Großen im 14. und vor allem im 15. Jahrhundert eine Wiederbelebung erfuhr, zu einer Zeit also, in der die Kreuzfahrerstaaten nicht mehr existierten, die Reconquista weitgehend abgeschlossen war und der Kampf gegen die Muslime sich auf andere, im östlichen Mittelmeer gelegene Kriegsschauplätze verlagert hatte.

Wann die Erinnerung an den karolingischen Kreuzzug verblasste und schließlich verschwand, ist nicht mit letzter Sicherheit zu bestimmen. Schon Helinand von Froidmont hatte leise Zweifel an der Wahrheit der Geschichte geäußert, als er darauf hinwies, dass die lateinischen Chronographen diesen Zug nicht erwähnten, doch konnte er den Widerspruch noch wegargumentieren.[104] Im 15. Jahrhundert erlebte das Thema noch eine späte Wiederbelebung sowohl in historiographischen Werken als auch in Epen wie der *Carlias* des Ugolino Verino.[105] Ausdrücklich und radikal verworfen wurde der Orientzug Karls des Großen in der zwischen 1563 und 1574 entstandenen *Lotareis* des Perotus, der sich quellenkritisch mit der Überlieferung auseinandersetzte und in dem *ortus vulgi scriptoribus error* eine Rückprojektion des Ersten Kreuzzugs erkannte.[106] In der Folge verschwand das „Wissen" um dieses Ereignis aus dem kollektiven Bewusstsein, und die historische Erinnerung konzentrierte sich ganz auf die hochmittelalterlichen Kreuzzüge. Aber auch sie – die tatsächlich durchgeführten Kreuzzüge in den Orient – boten ja in der Moderne, von der Aufklärung über die Zeit der Nationalbewegungen bis in die Gegenwart, hinreichende Möglichkeiten zur Mythenbildung und Interpretation.

Anmerkungen:

1 Über die Reise siehe Horst Gründer, Die Kaiserfahrt Wilhelms II. ins Heilige Land. Aspekte deutscher Palästina-Politik im Zeitalter des Imperialismus, in Heinz Dollinger, Horst Gründer und Alwin Hanschmidt (Hrsg.), Weltpolitik – Europagedanke – Regionalismus. Festschrift für Heinz Gollwitzer zum 65. Geburtstag, München 1982, S. 363–388; Hendrik Budde und Andreas Nachama (Hrsg.), Die Reise nach Jerusalem – Eine kulturhistorische Exkursion in die Stadt der Städte, 3000 Jahre Davidsstadt, Berlin 1995, S. 309-322. Die deutsche Gemeinde zählte im Jahre 1898 302 Seelen, ebend., S. 319.

2 Jürgen Krüger, Rom und Jerusalem: Kirchenbauvorstellungen der Hohenzollern im 19. Jahrhundert, Berlin 1995, S. 56-107; zu den von den Hohenzollern vorangetriebenen Bauten gehörten ebenso die Weihnachtskirche zu Bethlehem und vor allem die Himmelfahrtskirche zu Jerusalem; daneben sei noch unter den Gotteshäusern der Deutschen in Jerusalem die katholischen Kirche Mariä Heimgang (Dormitio Sanctae Mariae, die 1910 geweiht wurde) erwähnt: ebend., S. 91-107 und S. 224-226; Budde und Nachama, Die Reise nach Jerusalem (wie Anm. 1), S. 310, S. 320f.

3 Reinhold Röhricht, Die Deutschen im Heiligen Lande: chronologisches Verzeichnis derjenigen Deutschen, welche als Jerusalempilger und Kreuzfahrer sicher nachzuweisen oder wahrscheinlich anzusehen sind (c. 650-1291), Innsbruck 1894, ND Aalen 1968; ders., Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande, Innsbruck 1900, ND Aalen 1967. Röhricht, der sein gesamtes Leben der Erforschung der Kreuzzüge gewidmet, aber niemals Palästina gesehen hatte, war es nicht vergönnt, seinen Lebenstraum zu erfüllen, denn das preußische Unterrichtsministerium sprach sich in einem Schreiben an seine Majestät dagegen aus, ihn für die Zeit der Reise vom Schuldienst freizustellen: Hans Eberhard Mayer, Aspekte der Kreuzzugsforschung, in Hartmut Boockmann, Kurt Jürgensen und Gerhard Stol-

tenberg (Hrsg.), Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Karl Dietrich Erdmann, Neumünster 1980, S. 75-94, hier S. 78.

4 Laetitia Boehm, ‚Gesta Dei per francos'– oder ‚Gesta francorum'? Die Kreuzzüge als historiographisches Problem, in *Saeculum* 8, 1957, S. 43-81; Mayer, Aspekte der Kreuzzugsforschung (wie Anm. 3); Giles Constable, The Historiography of the Crusades, in Angeliki E. Laiou und Roy P. Mottahedeh (Hrsg.), The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World, Washington, D.C. 2001, S. 1-22, hier S. 9f.

5 John K. Munholland, Michaud's History of the Crusade and the French Crusade in Algeria under Louis Philippe, in Petra Ten-Doesschatte Chu und Gabriel P. Weisberg (Hrsg.), The Popularisation of Images: Visual Culture under the July Monarchy, Princeton 1994, S. 113-165; Charles du Fresne Du Cange, Les familles d'outre-mer de Du Cange, hrsg. von Emmanuel G. Rey, Paris 1869, siehe schon die Worte des Herausgebers: "L'Histoire des familles composant la société franco-orientale, qui pendant plus de trois siècles habita les colonies chrétiennes de Terre Sainte, est si intimement liée à la notre" (ebend., S. I); Louis de Mas-Latrie, De quelques seigneuries de Terre Sainte oubliées dans les Familles d'Outremer de Du Cange: saint Georges, Bouquiau, Saor, in *Revue Historique* 8, 1878, S. 107-120; Emmanuel G. Rey, Sommaire du supplement aux Familles d'outre-mer, Chartres 1881; René Grousset, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, 3 Bde., Paris 1934-1936; ders., L'épopée des croisades, Paris 1939 (deutsche Übersetzung Das Heldenlied der Kreuzzüge, Stuttgart 1951); zu Grousset siehe (mit weiterer Literatur) Mayer, Aspekte der Kreuzzugsforschung (wie Anm. 3), S. 80; Alphonse Dupront, Le Mythe de Croisade, 4 Bde., Paris 1997, S. 1090-1094, dessen monumentales Werk für die hier behandelten Fragen grundlegend ist, sowie Constable, The Historiography of the Crusades (wie Anm. 4), S. 10; vgl. Étienne Lamy, La France du Levant, Paris 1900; Paul Dufour, La France au Levant: des croisades à nos jours, Paris, 2001.

6 Recueil des historiens des croisades, 16 Bde., Paris 1841-1906; Archives de l'Orient Latin, 2 Bde., Paris 1881-1884; Revue de l'Orient Latin, 12 Bde., Paris 1893-1911. Über den historischen Kontext siehe Deherian, Les origines du Recueil des historiens des croisades, in *Journal des savants* 17, 1919, S. 260-265. Allgemein zu den Interessen der Kolonialmächte im Vorderen Orient siehe Alex Carmel, Palästina im 19. Jahrhundert. Krise des Osmanischen Reiches und europäische Machtpolitik, in Hendrik Budde und Andreas Nachama, Die Reise nach Jerusalem (wie Anm. 1), S. 88-95.

7 Krüger, Rom und Jerusalem (wie Anm. 2), S. 85-88. Zur Unterscheidung zwischen Heiligem Ort, Gedächtnisort und Gedenkort vgl. Aleida Assmann, Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999, S. 298-339. Zum Folgenden ausführlicher Nikolas Jaspert, Ein Polymythos: Die Kreuzzüge, in Helmut Altrichter, Klaus Herbers und Helmut Neuhaus (Hrsg.), Mythen in der Geschichte, Freiburg 2004, S. 203-233, hier S. 220-226.

8 Abbildungen der Salles des Croisades bei Elizabeth Siberry, Images of the Crusades in the Nineteenth and Twentieth Century, in Jonathan Riley-Smith (Hrsg.), The Oxford Illustrated History of the Crusades, Oxford 1995, S. 365-385, hier S. 369; eine Liste der dort zur Schau gestellten Kunstgegenstände findet sich bei Elizabeth Siberry, The New Crusaders: Images of the Crusades in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries, Aldershot 2000, S. 208-211. Zu Richard Löwenherz siehe Janet L. Nelson (Hrsg.), Richard Coeur de Lion in History and Myth, London 1992; Rüdiger Krohn, „Rîchardes lob gemêret wart mit hôher werdekeit". Der Löwenherz-Mythos in Mittelalter und Neuzeit, in Ulrich Müller und Werner Wunderlich (Hrsg.), Herrscher, Helden, Heilige, St. Gallen 1996, S. 133-154; Elizabeth Siberry, New Crusaders (wie oben), S. 39-63, S. 74-75 und S. 94-100; dies., Nineteenth-century perspectives of the First Crusade, in Marcus Bull und Norman Housley (Hrsg.), The experience of crusading 1: western approaches, Cambridge 2003, S. 281-293. Zu Gottfried von Bouillon vgl. die belgischen Historiengemälde des 19. Jahrhunderts, die den Herzog verherrlichen: Johannes Koll, Belgien. Geschichtskultur und nationale Identität, in Flacke (Hrsg.), Mythen der Nationen: Ein europäisches Panorama, 2. Aufl. München/ Berlin 2001, S. 53-77, Abb. B 2-B 6. Eine ähnliche Stellung erlangte Graf Balduin IX., der erste lateinische Kaiser in Konstantinopel (ebend.). Vgl. auch die Literatur in Anm. 39, 40.

9 Karl Hampe, Kaiser Friedrich II. in der Auffassung der Nachwelt, Berlin/Leipzig 1925, S. 38-53; Friedrich Weigend, Bodo M. Baumuk und Thomas Brune, Keine Ruhe im Kyffhäuser. Das Nachleben der Staufer. Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte, Stuttgart/Aalen 1978; Arno Borst, Barbarossas Erwachen. Zur Geschichte der deutschen Identität, in Odo Marquardt und Karlheinz Stierle (Hrsg.), Identität, München 1979, S. 17-60; Gunther Mai (Hrsg.), Das Kyffhäuser-Denkmal 1896-1996. Ein nationales Monument im europäischen Kontext, Köln u.a. 1997; Ernst W. Wies, Kaiser Friedrich Barbarossa. Mythos und Wirklich-

keit. Biographie, 2. Aufl. Esslingen/ München 1998; Stefan Weinfurter, Mythos Friedrich Barbarossa. Heiliges Reich und Weltkaiseridee, in Helmut Altrichter, Klaus Herbers und Helmut Neuhaus (Hrsg.), Mythen in der Geschichte, Freiburg 2004, S. 237-260. Zu Bismarcks Bemühungen, die Gebeine Barbarossas in Tyrus ausgraben zu lassen, siehe Mayer, Aspekte der Kreuzzugsforschung (wie Anm. 3), S. 81.

[10] Zur Diskussion resümierend Ernst-Dieter Hehl, Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, in *Historische Zeitschrift* 259, 1994, S. 297-336; Constable, The Historiography of the Crusades (wie Anm. 4), S. 12-13; Jaspert, Ein Polymythos: Die Kreuzzüge (wie Anm. 7), hier S. 203-205.

[11] Peter Linehan, History and the Historians of Medieval Spain, Oxford 1993, S. 1-21; Luis A. García Moreno, Covadonga, realidad y leyenda, in *Boletín de la Real Academia de la Historia* 194, 1996, S. 353-380; Sören Brinkmann, Spanien. Für Freiheit, Gott und König, in Flacke, Mythen der Nationen (wie Anm. 8), S. 476-501, S. 481-489 mit Abb. E 5-E 20; Klaus Herbers, Covadonga, Poitiers und Roncesvalles – Das Abendland und sein islamisches Feindbild?, in Der europäische Gedanke. Hintergrund und Finalität, München 2000, S. 97-113.

[12] Om Dannebrog jeg ved, Viborg 1994; Inge Adriansen und Birgit Jenvold, Dänemark. Für Fahne, Sprache und Heimat, in Flacke, Mythen der Nationen (wie Anm. 8), S. 78-100, S. 83-86 mit Abb. DK 8-DK 14.

[13] Waldemar Mierzwa, Bibliografia grunwaldzka, Olsztyn 1990; Sven Ekdahl, Die Grunwald-Denkmäler in Polen. Historischer Kontext und nationale Funktion, in ders. (Hrsg.), Das Denkmal im nördlichen Ostmitteleuropa im 20. Jahrhundert: politischer Kontext und nationale Funktion, Lüneburg 1997, S. 75-108; Sven Ekdahl, Tannenberg – Grunwald – Zalgiris: eine mittelalterliche Schlacht im Spiegel deutscher, polnischer und litauischer Denkmäler, in *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 50, 2002, S. 101-118.

[14] Jurij Begunov, Aleksandr Nevskij im künstlerischen und geschichtlichen Bewußtsein Rußlands bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, in Helmut Graßhoff (Hrsg.), Literaturbeziehungen im 18. Jahrhundert: Studien und Quellen zur deutsch-russischen und russisch-westeuropäischen Kommunikation, Berlin 1986, S. 81-127; Ulrike Schmiegelt, Russland. Geschichte als Begründung der Autarkie, in Flacke, Mythen der Nationen (wie Anm. 8), S. 401-421, S. 407-409 mit Abb. RUS 4-RUS 6.

[15] František Graus, Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter, Köln/Wien 1975, S. 307-337.

[16] Siberry, The New Crusaders (wie Anm. 8), S. 112-187; dies., Images of the Crusades (wie Anm. 8), S. 374-383; dies., Nineteenth-century perspectives (wie Anm. 8). Vgl. allgemein Christoph Schmid, Die Mittelalterrezeption des 18. Jahrhunderts zwischen Aufklärung und Romantik, Frankfurt am Main/ Bern/Las Vegas 1979; Peter Wapnewski (Hrsg.), Mittelalter-Rezeption: ein Symposion, Stuttgart 1986.

[17] Dwight D. Eisenhower, Crusade in Europe, Garden City 1948; vgl. allgemein Herbert S. Parmet, Eisenhower and the American crusades, New York 1972.

[18] Frank-Lothar Kroll, Utopie als Ideologie. Geschichtsdenken und politisches Handeln im Dritten Reich, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, S. 237-240 und S. 243-244; Udo Arnold, Der Deutsche Orden im deutschen Bewußtsein des 20. Jahrhunderts, in Zenon Hubert Nowak und Roman Czaya (Hrsg.), Vergangenheit und Gegenwart der Ritterorden: die Rezeption der Idee und die Wirklichkeit, Toruń 2001, S. 39-54, hier S. 43-46.

[19] Richard A. Fletcher, Reconquest and Crusade in Spain, in *Transactions of the Royal Historical Society* 37, 1987, S. 31-49, hier S. 31-34; Linehan, History and the Historians of Medieval Spain (wie Anm. 11), S. 14-20; vgl. auch den Titel der offiziösen, monumentalen Geschichte des Konfliktes aus der Hand der Sieger: Historia de la cruzada española, 8 Bde., Madrid 1939-1943, sowie Emilio Rodríguez Tarduchy, Historia de la cruzada española, Madrid 1941; Juan de Iturralde, El catolicismo y la cruzada de Franco, 2 Bde., Bayonne 1955.

[20] Daniel Gutwein und Sophie Menache, Just War, Crusade and Jihad: Conflicting propaganda strategies during the Gulf Crisis (1990-1991), in *Revue belge de philologie et d'histoire* 80, 2002, S. 385-400. Der amerikanische Präsident George W. Bush erklärte am 16. September 2001: „Der Kreuzzug, der Krieg gegen den Terror wird eine Weile dauern" – Worte, die er zwar vier Tage später relativiert, doch in der Folge auch wiederholt hat. Der saudische Terrorist Osama Bin Laden titulierte am 17. September 2001 den amerikanischen Präsidenten als „großen Kreuzfahrer eines neuen christlich-jüdischen Kreuzzugs".

[21] Susan Edgington, The First Crusade in post-war fiction, in Marcus Bull und Norman Housley (Hrsg.), The experience of crusading 1: western approaches, Cambridge 2003, S. 255-280, die allerdings auch differenziertere Stimmen aufführt.

[22] Beispielhaft mit Blick auf die Kreuzzüge Gerhard Armanski, Es begann in Clermont. Der erste Kreuzzug und die Genese der Gewalt in Europa, Pfaffenweiler 1995; Allan Oslo, Der Kreuzzug, der keiner war. Die wahren Hintergründe des Ersten Kreuzzugs 1096-1099, Zürich 1999; Karlheinz Deschner, 11. und 12. Jahrhundert: von Kaiser Heinrich II., dem „Heiligen" (1002), bis zum Ende des Dritten Kreuzzugs (1192), Hamburg 1999; vgl hierzu Kaspar Elm, „O beatas idus ac prae ceteris gloriosas!" Darstellung und Deutung der Eroberung Jerusalems 1099 in den Gesta Tancredi des Raoul von Caen, in Gabriele Thome und Jens Holhausen (Hrsg), Es hat sich viel ereignet, Gutes wie Böses: Lateinische Geschichtsschreibung der Spät- und Nachantike, Leipzig 2001, S. 152-178, hier: S. 153-158.

[23] Vgl. die wissenschaftliche Diskussion: The Crusading Kingdom of Jerusalem – The First European Colonial Society?, in Benjamin Z. Kedar (Hrsg.), The Horns of Hattin, London 1992, S. 341-366; Joshua Prawer, The roots of medieval colonialism, in Vladimir P. Goss und Christine V. Bornstein (Hrsg.), The Meeting of Two Worlds. Cultural Exchange Between East and West during the Period of the Crusades, Kalamazoo 1986, S. 23-38. Plakativ Ingolf Ahlers, Die Kreuzzüge. Feudale Kolonialexpansion als kriegerische Pilgerschaft, in Peter Feldbauer, Gottfried Liedl und John Morrissey (Hrsg.), Vom Mittelmeer zum Atlantik: die mittelalterlichen Anfänge der europäischen Expansion, Wien 2001, S. 37-60.

[24] Zoë Oldenbourg, Les Croisades, Paris 1965 (dt. Die Kreuzzüge. Traum und Wirklichkeit eines Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1967); mit ähnlich zeitgeschichtlichem Bezug Karen Armstrong, Holy War, London 1988, S. 342-346.

[25] Deschner, 11. und 12. Jahrhundert (wie Anm. 22), S. 354.

[26] Armanski, Es begann in Clermont (wie Anm. 22), S. X.

[27] Mit neuerer Literatur: Nikolas Jaspert, Eigenes und Fremdes im Spätmittelalter: Die deutsch-spanische Perspektive, in Klaus Herbers und Nikolas Jaspert (Hrsg.), „Das kommt mir Spanisch vor". Eigenes und Fremdes in den deutsch-spanischen Beziehungen des späten Mittelalters, Münster/Berlin 2004, S. 31-61, hier S. 33-35. Bezeichnend ist der Untertitel – „Kein Krieg ist Heilig" – der jüngsten, in Deutschland organisierten Ausstellung über die Kreuzzüge mit dem Titel „Die Kreuzzüge", Dom- und Diözesanmuseum Mainz, 2. April bis 26. September 2004.

[28] Kaspar Elm, Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099. Ihre Darstellung, Beurteilung und Deutung in den Quellen zur Geschichte des Ersten Kreuzzugs, in Dieter Bauer, Klaus Herbers und Nikolas Jaspert (Hrsg.), Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen, Frankfurt am Main 2001, S. 31-54, hier S. 42-53; Michael Gervers und James M. Powell (Hrsg.), Tolerance and Intolerance. Social Conflict at the Time of the Crusades, Syracuse/New York 2001; Jaspert, Ein Polymythos: Die Kreuzzüge (wie Anm. 7), hier S. 216-218.

[29] Christopher John Tyerman, The Invention of the Crusades, London 1998, S. 112-113; Constable, The Historiography of the Crusades (wie Anm. 4), S. 7f.; Siberry, Images of the Crusades (wie Anm. 8), S. 366.

[30] Palmer A. Throop, Criticism of the Crusade. A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda, Amsterdam 1940; Elizabeth Siberry, Criticism of Crusading, 1095-1274, Oxford 1985; Rudolf Hiestand, „Gott will es!" – Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugsidee in der Kritik ihrer Zeit, Stuttgart 1998.

[31] Ausführlicher zum Kreuzzugsmythos in der jüdischen und muslimischen Welt (mit weiterer Literatur) Jaspert, Ein Polymythos: Die Kreuzzüge (wie Anm. 7), hier S. 206f., S. 227f., S. 231-234, und der Beitrag von Hannes Möhring in diesem Band. Zum kollektiven bzw. individuellen Gedächtnis siehe die kritische Übersicht (mit neuerer Literatur) von Alon Confino, Collective Memory and Cultural History: Problems of Method, in *American Historical Review* 102, 1997, S. 1386-1403. Es sei daran erinnert, dass Maurice Halbwachs sein Konzept vom kollektiven Gedächtnis wesentlich am Beispiel der christlichen Vorstellungen vom Heiligen Land entwickelte: Maurice Halbwachs, La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte. Etude de mémoire collective, Paris 1941, jetzt ins Deutsche übersetzt als: Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis, Konstanz 2003.

[32] Ricardo del Arco, Referencias a acaecimientos históricos en las datas de documentos aragoneses de los siglos XI y XII, in Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón. Bd. 3, Zaragoza 1947/48, S. 291-354; Ramón Ferrer Navarro, Data histórica oscense (1097-1155), in Homenaje al Dr. Reglá, Bd. 1, Valencia 1975, S. 79-91.

[33] Yael Katzir, The Conquest of Jerusalem, 1099 and 1187. Historical Memory and Religious Typology, in Vladimir P. Goss und Christine V. Bornstein (Hrsg.), The Meeting of Two Worlds. Cultural Exchange Between East and West during the Period of the Crusades, Kalamazoo 1986, S. 103-112, hier S. 105-107; vgl. allgemein Amos Funkenstein, Periodisation and Self-Understanding in the Middle Ages and Early

Modern Times, in *Medievalia et Humanistica* 30, 1974, S. 2-23; Arnold Esch, Zeitalter und Menschenalter: Die Perspektiven historischer Periodisierung, in *Historische Zeitschrift* 239, 1984, S. 309-351.

[34] Ursula Schwerin, Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz IV.: ein Beitrag zur kurialen Kreuzzugspropaganda und der päpstlichen Epistolographie, Berlin 1937; José Goñi Gaztambide, Historia de la Bula de la Cruzada en España, Vitoria 1958; Friedrich Wilhelm Wentzlaff-Eggebert, Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit, Berlin 1960, S. 15-20, S. 138-140 und S. 219-224.

[35] Ebend., S. 20-31, S. 140-147 und S. 224-229; Penny J. Cole, The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1120, Cambridge/Mass. 1991; Christoph T. Maier, Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century, Cambridge 1994; ders., Crusade Ideology and Propaganda: Model Sermons for the Preaching of the Cross, Cambridge 2000.

[36] Amnon Linder, The Liturgy of the Liberation of Jerusalem, in *Medieval Studies* 52, 1990, S. 110-131; Christoph T. Maier, Crisis, liturgy and the crusade in the twelfth and thirteenth centuries, in *Journal of Ecclesiastical History* 48, 1997, S. 628-657. Dies galt im übrigen auch für den Verlust Jerusalems im Jahre 1187: Amnon Linder, ‚Deus venerunt gentes': Psal, 78 (79) in the Liturgical Commemoration of the Destruction of Latin Jerusalem, in Albert Bat-Sheva, Yvonne Friedman und Simon Schwarzfuchs (Hrsg.), Medieval studies in honour of Avrom Saltman, Jerusalem 1995, S. 145-172; ders., The Loss of Christian Jerusalem in Late Medieval Liturgy, in Lee I. Levine (Hrsg.), Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam, New York 1999, S. 393-407.

[37] Goswin Spreckelmeyer, Das Kreuzzugslied des lateinischen Mittelalters, München 1974; ders. (Hrsg.), Mittellateinische Kreuzzugslieder, Texte und Melodien, Göppingen 1987; Peter Hölzle, Die Kreuzzüge in der okzitanischen und deutschen Lyrik des 12. Jahrhunderts. Das Gattungsproblem „Kreuzlied" im historischen Kontext, 2 Bde., Göppingen 1980; Michael Routledge, Songs, in Jonathan Riley-Smith (Hrsg.), Oxford Illustrated History of the Crusades, Oxford 1995, S. 91-111; Peter Christian Jacobsen, Die Eroberung von Jerusalem in der mittellateinischen Dichtung, in Bauer, Herbers und Jaspert, Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter (wie Anm. 28), S. 335-365. Zum "Cycle des Croisade" in der Epik siehe die Angaben in Anm. 69.

[38] Hans Eberhard Mayer und Joyce McLellan, Select Bibliography of the Crusades, in W. Hazard und Norman P. Zacour (Hrsg.), The Impact of the Crusades on Europe, Madison 1989, S. 511-665, hier S. 538-546; Elizabeth M. Hallam (Hrsg.), Chronicles of the crusades: eye-witness accounts of the wars between Christianity and Islam, London 1989; Guy Lobrichon, Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099, Sigmaringen 1998 (frz. Original 1998).

[39] Zu Gottfried von Bouillon: Gerhart Waeger, Gottfried von Bouillon in der Historiographie, Zürich 1969; Edmond A. Emplaincourt, Études des interpolations dans 'La Chanson du Chevalier au Cygne et de Godefroi de Bouillon': État de la question, in Karl-Heinz Bender (Hrsg.), Les épopées de la croisade, Stuttgart 1987, S. 126-131; Françoise Suard, Pierre Desrey et La Généalogie de Godefroy de Bouillon, ebend., S. 151-162; Koll, Belgien. Geschichtskultur und nationale Identität (wie Anm. 8), S. 55-58. Zu Bohemund: Anitra Gadolin, Prince Bohemund's Death and Apotheosis, in *Byzantion* 52, 1982, S. 124-153; Gerhard Rösch, Der "Kreuzzug" Bohemonds gegen Dyrrhachium 1107/1108 in der lateinischen Tradition des XII. Jhs., in *Römische Historische Mitteilungen* 26, 1984, S. 181-190; Kenneth B. Wolf, Crusade and narrative: Bohemund and the Gesta Francorum, in *Journal of Medieval History* 19, S. 1991, S. 207-216; Rudolf Hiestand, Boemondo I e la prima Crociata, in Il Mezzogiorno normanno-svevo e le Crociate. Atti delle quattordicesime giornate normanno-sveve, Bari 17-20 ottobre 2000, Bari 2002, S. 65-94.

[40] James M. Powell, Myth, legend, propaganda, history: the first crusade, c.1140-c.1300, in Michel Balard (Hrsg.), Autour de la Première Croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995, Paris 1996, S. 127-141, hier S. 139; Michel Parisse, Godefroy de Bouillon, le croisé exemplaire, in *L'Histoire* 47, 1982, S. 18-25; Elizabeth Siberry, Tasso and the crusades: history of a legacy, in *Journal of Medieval History* 19, 1993, S. 163-169; Friedrich Wolfzettel, Gottfried von Bouillon. Führer des Ersten Kreuzzugs und König von Jerusalem, in Inge Milfull und Michael Neumann (Hrsg.), Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination. Mittelalter, Regensburg 2004, S. 126-142.

[41] Siehe den Rekurs auf den Ersten Kreuzzug beim bekannten Aufruf Papst Eugens III. (1145-53) Quantum Praedecessores aus dem Jahre 1145: Otto von Freising, Gesta Friderici I. imperatoris, hrsg. von Georg Waitz und Bernhard von Simson, MGH SS, rer. Germ. [46], Hannover/Leipzig 1912, S. 55-57. Zum Selbstverständnis der Kreuzfahrergesellschaft des Vorderen Orients: Rudolf Hiestand, 'Nam qui

fuimus Occidentales, nunc facti sumus Orientales' – Siedlung und Siedleridentität in den Kreuzfahrerstaaten, in Christof Dipper und Rudolf Hiestand (Hrsg.), Siedler-Identität: neun Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main 1995, S. 61-80. Zum Vergleich mit einem weiteren Kreuzzugsszenarium Nikolas Jaspert, „Capta est Dertosa, clavis Christianorum": Tortosa and the Crusades, in Martin Hoch und Jonathan Phillips (Hrsg.), The Second Crusade. Scope and Consequences, Manchester 2001, S. 90-110.

[42] Powell, Myth, legend, propaganda (wie Anm. 40), S. 131-136. Vgl. die Widmung, die der Ritter Wilhelm Grassegals seiner Sammlung von Kreuzzugschroniken voranstellte und in der er Ludwig VII. ausdrücklich aufforderte, sich an den Taten der Vorfahren ein Vorbild zu nehmen: Fulcher von Chartres, Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana: (1095-1127), hrsg. von Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg 1913, S. 827 (Anhang 1); vgl. Bernd Schneidmüller, Nomen patriae. Die Entstehung Frankreichs in der politisch-geographischen Terminologie (10.–13. Jh.), Sigmaringen 1987, S. 123f. Welche Zugkraft das Vorbild der Vorfahren besaß, wurde während des Kreuzzugs ersichtlich, als König Ludwig eine sinnvolle Lösung seiner logistischen und militärischen Probleme (eine Expedition auf dem Seeweg) mit dem Hinweis ablehnte, dies entspräche nicht dem Weg der Vorväter, „deren unvergleichliche Tapferkeit ihnen auf Erden Ruhm und im Himmel Lobpreis eingebracht haben.": Odo von Deuil, De Ludovici VII profectione in Orientem, hrsg. von Henri Waquet, Paris 1949, Kap. VII, S. 7.

[43] Jonathan Riley-Smith, Family tradition and participation in the Second Crusade, in Michael Gervers (Hrsg.), The Second Crusade and the Cistercians, New York 1992, S. 101-109; Alan V. Murray, Walther Duke of Teck: The Invention of a German hero of the First Crusade, in *Medieval Prosopography* 19, 1998, S. 35-54; Kathleen Thompson, Family Traditon and the Crusading Impulse: the Rotrou Counts of the Perche, in *Medieval Prosopography* 19, 1998, S. 1-33; Alan Murray, Deutsche Anführer beim Ersten Kreuzzug in der Geschichtsschreibung der Frühen Neuzeit. Zur Kreuzzugsdarstellung der Zimmerischen Chronik, in *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte* 61, 2002, S. 145-158.

[44] Hierzu und zu den politischen Interessen des Herzogs, sich in die Nachfolge Gottfrieds zu stellen Heribert Müller, Kreuzzugspläne und Kreuzzugspolitik des Herzogs Philipp des Guten von Burgund, Göttingen 1993, S. 12 und S. 112; Jacques Paviot, La dévotion vis-à-vis de la Terre Sainte au XVe siècle: L'exemple de Philippe le Bon, duc de Bourgogne (1396–1467), in Michel Balard (Hrsg.), Autour de la Première Croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995, Paris 1996, S. 401-411.

[45] Pero Tafur, Andanças e viajes por diversas partes del mundo avidos, Letterature e culture dell'America Latina. Memorie, viaggi e scoperte 1, Rom 1986, S. 269. Zur Reise siehe, mit neuerer Literatur: Ludwig Vones, Spanische Reisende im Reich, in Herbers und Jaspert (Hrsg.), ‚Das kommt mir Spanisch vor' (wie Anm. 27), S. 339-357.

[46] Eneas Silvius Piccolomini, Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini 3: Briefe als Bischof von Siena 1: (1450-1454), hrsg. von Rudolf Wolkan, Fontes rerum Austriacarum, Bd. 2: Diplomata et acta, Bd. 68, Wien 1918, S. 206-215; vgl. Ludwig Schmugge, Die Kreuzzüge aus der Sicht humanistischer Geschichtsschreiber, Basel u.a. 1987, S. 11-12; Peter Orth, Papst Urbans II. Kreuzzugsrede in Clermont bei lateinischen Schriftstellern des 15. und 16. Jahrhunderts, in Bauer, Herbers und Jaspert (Hrsg.), Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter (wie Anm. 28), Frankfurt am Main 2001, S. 367-405, hier S. 368-370.

[47] Schmugge, Die Kreuzzüge aus der Sicht humanistischer Geschichtsschreiber (wie Anm. 46), S. 16; Orth, Papst Urbans II. Kreuzzugsrede in Clermont (wie Anm. 46), S. 376f.

[48] Thomas Ebendorfer, Chronica regum Romanorum, hrsg. von Harald Zimmermann, Bd. 1, MGH, rer. Germ., NS Bd. 18,1, Hannover 2003, S. 305: *Hic receptis legatis patriarche Jerosolimitani et Constantinopolitani imperatoris audiens terram sanctam a Sarracenis occupatam, compaciens eidem cum magno exercitu illuc venit et recuperata terra, dum Constantinopolim venisset et auro et gemmis oblatis recipere rennuisset...*

[49] Zu Flavio Biondo und Sebastian Brand vgl. Schmugge, Die Kreuzzüge aus der Sicht humanistischer Geschichtsschreiber (wie Anm. 46), S. 8-11 und Orth, Papst Urbans II. Kreuzzugsrede in Clermont (wie Anm. 46), S. 379; David Aubert, Conquestes de Charlemaine; vgl. Curt Valentin, Untersuchung über die Quellen der Conquestes de Charlemaine (Dresdener Hs. 81), in *Romanische Forschungen. Vierteljahrsschrift für romanische Sprachen und Literaturen* 13, 1902, S. 1-99, hier S. 1-3 und S. 26-30. Weitere Werke des 15. Jahrhunderts bei Paul Riant, Inventaire de lettres historiques des croisades, in *Archives de l'Orient Latin* 1, 1878, S. 1-224, S. 16; Dupront, Le Mythe de Croisade (wie Anm. 5),

S. 272. Die Beschäftigung mit dem vermeintlichen Kreuzzug Karls des Großen in der Literatur des 15. Jahrhunderts bedarf noch eingehender Behandlung.

50 Johannes Fried, Der Schleier der Erinnerung: Grundzüge einer historischen Memorik, München 2004, S. 153-171 und S. 252- 255.

51 Lieselotte E. Saurma-Jeltsch (Hrsg.), Karl der Große als vielberufener Vorfahr: sein Bild in der Kunst der Fürsten, Kirchen und Städte, Sigmaringen 1994; Bernd Schneidmüller, Sehnsucht nach Karl dem Großen. Vom Nutzen eines toten Kaisers für die Nachgeborenen, in *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 51, 2000, S. 284-301; siehe den Sonderband der *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 104/105, 2002/2003: Karl der Große und sein Nachleben in Geschichte, Kunst und Literatur; Klaus Herbers, Karl der Große – vom Vorbild zum Mythos, in Helmut Altrichter, Klaus Herbers und Helmut Neuhaus (Hrsg.), Mythen in der Geschichte, Freiburg 2004, S. 179-202; Johannes Fried, Karl der Große. Geschichte und Mythos, in Inge Milfull und Michael Neumann (Hrsg.), Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination. Mittelalter, Regensburg 2004, S. 14-47, der auf S. 32 kurz auf die vermeintliche Pilgerfahrt Karls nach Jerusalem eingeht; Bernd Bastert (Hrsg.), Karl der Große in den europäischen Literaturen des Mittelalters: Konstruktion eines Mythos, Tübingen 2004.

52 Hier helfen kognitionswissenschaftliche Untersuchungen zum Gedächtnis, wie sie Johannes Fried ins Zentrum seiner Ausführungen stellt, nicht weiter; denn es handelt sich beim Kreuzzugs Karls des Großen nicht um die divergierende Erinnerung einzelner Zeitgenossen, sondern um spätere Implantate. Den Niederschlag der Legende vom Kreuzzug Karls des Großen in den Quellen haben Paul Riant und Gerhard Rauschen verfolgt: Riant, Inventaire de lettres historiques des croisades (wie Anm. 49), S. 10-15; Gerhard Rauschen, Die Legende Karls des Großen im 11. und 12. Jahrhundert, Leipzig 1890, S. 141-147. Ihren Forschungen sind die folgenden Ausführungen besonders verpflichtet.

53 Robertus Monachus, Historia Hierosolimitana, in Recueils des historiens des croisades, Historiens occidentaux III, Paris 1866, S. 721-882, hier S. 728: *Moveant vos et incitent animos vestros ad virilitatem gesta praedecessorum vestrorum, probitas et magnitudo Karoli Magni regis, et Ludovici filii ejus aliorumque regum vestrorum, qui regna paganorum destruxerunt et in eis fines sanctae Ecclesiae dilataverunt*. Vgl. Schneidmüller, Nomen patriae (wie Anm. 42), S. 122.

54 Gesta Francorum, in Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux III, Paris 1866, S. 121-163, hier S. 121: *Isti potentissimi milites at alii plures quos ignoro venerunt per viam quam iamdudum Karolus Magnus, mirificus rex Franciae, aptari fecit usque Constantinopolim*; auch Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum – The Deeds of the Franks and other Pilgrims to Jerusalem, hrsg. von Rosalind Hill, London 1962, S. 2; Petrus Tudebodus, Historia de Hierosolymitano itinere, in Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux III, Paris 1866, S. 9-117, hier S. 11: *Venerunt per viam, quam iamdudum Carlomannus mirificus rex Franciae aptare fecit usque Constantinopolim*; Robertus Monachus, Historia Hierosolimitana [wie Anm. 53], S. 732: *...per Hungariam iter arripuit, per viam scilicet quam Karolus Magnus, incomparabilis rex Francorum, olim suo exercitui fieri usque Constantinopolim praecepit*. Weitere, letztlich auf die Gesta Francorum oder Robert den Mönch zurückgehende Erwähnungen in späteren Kreuzzugschroniken: Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux III, S. 174 sowie ebend., V, S. 141f. Vgl. Robert Folz, Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval, Paris 1950, S. 134-142; Schneidmüller, Nomen patriae (wie Anm. 42), S. 119-120; Jean Flori, La guerre sainte: la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien, Paris 2001, S. 31. Die Formulierung wurde auch in anderen, nicht explizit den Kreuzzügen gewidmeten Chroniken aufgegriffen, vgl. etwa Petrus Diaconus, Leonis Marsicani et Petri Diaconi chronica monasterii Casinensis in MGH SS 7, hrsg. von Georg Heinrich Pertz, Hannover 1843, S. 551-844, hier S. 765.

55 Ekkehard von Aura, Ekkehardi abbatis Uraugiensis Hierosolymita, in Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux V, Paris 1895, S. 1-40, hier S. 19.

56 Annales Elnonenses Minores, in MGH SS 5, hrsg. von Georg Heinrich Pertz, Hannover 1844, S. 17-20, hier S. 18.

57 Annales Altahenses maiores, in MGH XX, hrsg. von Georg Heinrich Pertz, Hannover 1868, S. 772-824, hier S. 783; Annales Altahenses maiores, hrsg. von Wilhelm von Giesebrecht und Edmund L. B. von Oefele, in MGH SS rer. Germ., Hannover 1891, S. 4.

58 Benzo von Alba, Ad Heinricum IV. imperatorem, hrsg. von Hans Seyffert, in MGH SS rer. Germ. NS, Bd. 65, Hannover 1996, S. 149-155; vgl. Carl Erdmann, Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51, 1932, S. 384-414, hier S. 403-405; Hannes Möh-

ring, Der Weltkaiser der Endzeit: Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung, Stuttgart 2000, S. 157-165, der jedoch die Wirkung dieses Textes eher als gering einschätzt.

59 Rauschen, Die Legende Karls des Großen (wie Anm. 52), Text auf S. 95-125; ders, Neue Untersuchungen über die ‚Descriptio' und ihre Bedeutung für die großen Reliquien zu Aachen und St. Denis, in *Historisches Jahrbuch* 15, 1894, S. 257-278; Jacques Nothomb, Manuscrits et recensions de L"Iter Hierosolimitanum Caroli Magni', in *Romania* 56, 1930, S. 191-211. Jetzt neu ediert bei: Die Aachener ‚Vita Karoli Magni' des 12. Jahrhunderts. Auf der Textgrundlage der Edition von Gerhard Rauschen unter Beifügung der Texte der Karlsliturgie in Aachen neu hrsg., übers. und eingeleitet von Helmut Deutz und Ilse Deutz, Siegburg 2002, S. 338-357.

60 Rolf Große, Saint-Denis zwischen Adel und König: die Zeit vor Suger (1053 - 1122), Stuttgart 2002, S. 42-54.

61 Descriptio, Buch II, 1-22, vgl. Rauschen, Die Legende Karls des Großen (wie Anm. 52), S. 45-65.

62 Große, Saint-Denis zwischen Adel und König (wie Anm. 60); Wolf Steinsieck, Karl der Große in der französischen Literatur des Mittelalters, in *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 104/105, 2002/2003, S. 463-477.

63 Colette Manhes-Deramble, Les vitraux narratifs de la cathédrale de Chartres, Paris 1993, S. 254-268. Die Fenster stammen aus dem zweiten oder dritten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts: Clark Maines, The Charlemagne Window at Chartres Cathedral: New Considerations on Text and Image, in *Speculum* 52, 1977, S. 801-823, hier S. 801-803. Das Karlsfenster sei „the most famous of the cathedral's history windows": Stephen G. Nichols, Romanesque Signs. Early Medieval Narrative and Iconography, New Haven/London 1983, S. 95. Zur Anordnung siehe weiterhin Isabelle Rolland, Le mythe carolingien et l'art du vitrail: sur le choix et l'ordre des épisodes dans le vitrail de Charlemagne à la cathédrale de Chartres, in Emmanuèle Baumgartner (Hrsg.), La Chanson de Geste et le Mythe carolingien. Mélanges René Louis publiés par ses collègues, ses amis et ses élèves à l'occasion de son 75e anniversaire, Bd.1, Saint-Père-sous-Vézelay 1982, S. 255-277, hier S. 258.

64 Zu den verlorenen Glasfenstern von Saint Denis Louis Grodecki, Études sur les vitraux de Suger à Saint-Denis (XIIe siècle), Paris 1995, S. 99-100 mit Abb. 41; zuvor und ausführlicher ders., Les vitraux de Saint-Denis. Étude sur le vitrail au XIIe siècle, Paris 1976, S. 118-121; Elizabeth A. R. Brown und Michael W. Cothren, The Twelfth-Century Crusading Window of the Abbey of Saint-Denis: Praeteritorum enim recordatio futurorum est exhibitio, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 49, 1986, S. 1-40, die das Fenster auf das Abbatiat Odos von Deuil datieren.

65 Auch Descriptio qualiter Karolus Magnus clavum et coronam Domini a Constantinopoli Aquisgrani detulerit. Zur Übersetzung des Pierre de Beauvais: Ronald N. Walpole, Charlemagne's Journey to the East: The French Translation of the Legend by Pierre de Beauvais, in Walter Fischel (Hrsg.), Semitic and oriental studies: a volume presented to William Popper, Professor of Semitic Language, Emeritus on the occasion of his seventy-fifth birthday October 29, 1949, Berkeley 1951, S. 433-456, mit Edition S. 445-452.

66 Die Aachener ‚Vita Karoli Magni' des 12. Jahrhunderts (wie Anm. 59), S. 134-189; Ludwig Vones, Heiligsprechung und Tradition: Die Kanonisation Karls des Großen 1165, die Aachener Karlsvita und der Pseudo-Turpin, in Klaus Herbers (Hrsg.), Von Einhards Karlsvita zum Pseudo-Turpin, Tübingen 2003, S. 89-105.

67 Adalbert Hämel, Der Pseudo-Turpin von Compostela. Aus dem Nachlaß hrsg. von André de Mandach, München 1965; Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus, hrsg. von Klaus Herbers und Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela 1998, S. 199-229; Ludwig Vones, Zwischen Roncesvalles, Santiago und Saint-Denis. Karlsideologie in Spanien und Frankreich bis zum Ausgang des Mittelalters, in *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 104/105, 2002/2003, S. 579-635; Klaus Herbers (Hrsg.), El Pseudo-Turpín. Lazo entre el culto Jacobeo y el culto de Carlomagno, Santiago de Compostela 2003; ders., Von Einhards Karlsvita zum Pseudo-Turpin (wie Anm. 66). In Einzelfällen sind der Pseudo-Turpin und die Erzählung von der Jerusalemfahrt Karls des Großen auch handschriftlich gemeinsam überliefert: Janet M. Cowen, Die mittelenglischen Romane um Karl den Großen, in Bastert, Karl der Große (wie Anm. 51), S. 163-182, hier S. 164.

68 Rolf Große, Saint-Denis zwischen Adel und König (wie Anm. 60), S. 141; mit weiterer Literatur Joachim Ehlers, Der Pseudo-Turpin in den Grandes Chroniques de Frances, in Herbers, Von Einhards Karlsvita zum Pseudo-Turpin (wie Anm. 66), S. 107-119.

69 Philippe Mouskes, Chronique rimée, hrsg. von Frédéric-Auguste-Ferdinand-Thomas de Reiffenberg,

Bd. 1, Bruxelles 1836, S. 391-437, in Anlehnung an die Descriptio, doch mit Beschreibung der Heiligen Stätten; vgl. auch ebend., S. 476, als Appendix die Erwähnung der Eroberung Jerusalems in einer burgundischen *Table de Conquestes de Charlemaine*. Zum *Cycle des croisades*, dessen Geschichten verschiedentlich in einer zeitlich unbestimmten, vage als karolingisch zu definierenden Zeit angesiedelt sind, siehe Suzanne Duparc-Quioc, Le cycle de la croisade, Paris 1955; Karl-Heinz Bender und Hermann Kleber, De Godefroy à Saladin. Le premier cycle de la croisade: entre la chronique et le conte de fées (1100-1300), Heidelberg 1986; Danielle Buschinger (Hrsg.), La croisade: réalités et fictions: actes du colloques d'Amiens 18-22 mars 1987, Göppingen 1989; Alfred Foulet, The epic cycle of the crusades, in Harry W. Hazard und Norman P. Zacour (Hrsg.), The impact of the crusades on Europe, Madison 1989, S. 98-115; Robert Francis Cook, Crusade propaganda in the epic cycles of the crusade, in Barbara Nelson Sargent-Baur (Hrsg.), Journeys toward God. Pilgrimage and crusade, Kalamazoo 1992, S. 157-175; Danielle Régnier-Bohler (Hrsg.), Croisades et pèlerinages: récits, chroniques et voyages en terre sainte, XIIe-XVIe siècle, Paris 2002, S. XXIV-XXXII. Zum Karlmeinet siehe Jacques Horrent, Les versions françaises et étrangères des Enfances de Charlemagne, Bruxelles 1979. Hinweise auf weitere Niederschläge des Kreuzzugs in den volkssprachlichen Literaturen bei Cowen, Die mittelenglischen Romane (wie Anm. 67), S. 164 und S. 168, und Hans van Dijk, Das Bild Karls des Großen in den Niederlanden, in Bastert, Karl der Große (wie Anm. 51), S. 107-121, hier S. 118f. und S. 124; siehe allgemein die Beiträge (mit Literatur) in Bastert, Karl der Große (wie Anm. 51) und die Angaben unten, Anm. 98.

70 Alberich von Troisfontaines, Chronica a monacho novi monasterii Hoiensis interpolata, in MGH SS 23, hrsg. von Paul Scheffer-Boichorst, Hannover 1874, S. 674-950, hier S. 804. Bis die *Chronosgraphia* de Guido de Bazoches ediert vorliegt, bleibt offen, auf welche Stelle sich Alberich bezog. Ebenso unklar ist, was Orderich Vitalis meinte, als er den Kreuzzug von 1107 als *tercia profectio occidentalium in Ierusalem facta* bezeichnete: Ordericus Vitalis, Historia ecclesiastica, V, 19, hrsg. von Marjorie Chibnall, Bd. 3, Oxford, 1980, S. 182; vgl. Constable, The Historiography of the Crusades (wie Anm. 4), S. 16f.; Jonathan Riley-Smith, The first crusaders, 1095-1131, Cambridge [u.a.] 1997, S. 9.

71 Helinand von Froidmont, Helinandi Frigidi Montis monachi Chronicon, in Migne Patrologia Latina 212, Paris 1853, S. 771-1082, hier S. 843-846.

72 Martin von Troppau, Chronicon, in MGH SS 22, hrsg. von Ludwig Weiland, Hannover 1872, S. 377-475, hier S. 461. Nach ihm wiederum Johann von Viktring, Liber certarum historiarum, hrsg. von Fedor Schneider, in MGH SS rer. Germ. [36], Hannover/Leipzig 1909, S. 64-65, und sogar der muslimische Autor Rashid ad-Din Tabib (gest. 1318): Alexander M. Schilling, Karl der Große in der arabischen Historiographie: Eine Spurensuche, in Bastert, Karl der Große (wie Anm. 51), S. 201-211, hier S. 203.

73 Vinzenz von Beauvais, Speculi Maioris Vincentii Burgundi Praesulis Belvacensis, Ordinis Praedicatorum, Theologi Ac Doctoris Eximii, Tomi Quatuor, Douai 1624, S. 963f. Zum Verhältnis zwischen Helinand von Froidmont und Vincenz von Beauvais vgl. Marinus M. Woesthuis, Vincent of Beauvais and Helinand of Froidmont, in Serge Lusignan und Monique Paulmier-Foucar (Hrsg.), Lector et compilator. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle, Grâne 1997, S. 233-247. Auf Vinzenz von Beauvais stützte sich bei seiner Beschreibung des Karlskreuzzugs wiederum Jakob van Maerlant in seinem Spiegel historiael; vgl. Van Dijk, Das Bild Karls des Großen in den Niederlanden (wie Anm. 69), S. 118f.; Alberich von Troisfontaines, Chronica a monacho (wie Anm. 70), S. 721-722.

74 Schneidmüller, Nomen patriae (wie Anm. 42), S. 104-139 zur Sonderstellung der Francia in der Welt des 11. und 12. Jahrhunderts, mit besonderer Betonung der Kreuzzüge.

75 Ehlers, Der Pseudo-Turpin in den Grandes Chroniques de Frances (wie Anm. 68), S. 113.

76 Selbst die Pélerinage de Charlemagne weist direkte Beziehungen zu Saint-Denis auf, siehe neben Große, Saint-Denis zwischen Adel und König (wie Anm. 60) auch Alfred Adler, The Pélerinage de Charlemagne in New Light on Saint-Denis, in *Speculum* 22, 1947, S. 550-561.

77 Notker Balbulus, Notkeri Balbuli Gesta Caroli Magni Imperatoris, hrsg. von Hans F. Haefele, MGH SS rer. Germ. NS Bd. 12, Berlin 1959, S. 59-62; Einhard, Einhardi Vita Caroli Magni, hrsg. von Georg Waitz, MGH SS rer. Germ. [25], Hannover 1911; Steven Runciman, Charlemagne and Palestine, in English Historical Review 50, 1935, S. 606-619, gegen Charles Bréhier, Charlemagne et la Palestine, in *Revue Historique* 157, 1928, S. 277-291; Michael Borgolte, Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden und mit den Patriarchen von Jerusalem, München 1976, S. 131-137.

78 Benzo von Alba, Ad Heinricum IV. imperatorem (wie Anm. 58), S. 144.

79 Mit weiterer Literatur Hannes Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit (wie Anm. 58), S. 157-184, S. 197f. und S. 215-220. Möhring weist aber auch auf die Identifizierung anderer europäischer Könige mit dem Endkaiser hin: ebend., S. 174.

80 Hans Eberhard Mayer, Kaiserrecht und Heiliges Land, in Horst Fuhrmann u.a. (Hrsg.), Aus Reichsgeschichte und Nordischer Geschichte, Stuttgart 1972, S. 193-208.

81 Pierre Dubois, De Recuperatione Terrae Sanctae, hrsg. von Angelo Diotti, Florenz 1977, Kap. 26; vgl. Dupront, Le Mythe de Croisade (wie Anm. 5), S. 36, S. 169, S. 341f. und S. 357 und zusammenfassend S. 1418-1422. Hingewiesen sei auch auf die Krönung Friedrichs I. am Tage Laetare Jerusalem 1152, wie Otto von Freising ausdrücklich festhielt: Gesta Federici II, 3: Otto von Freising, Gesta Frederici seu rectius cronica, hrsg. und übersetzt von Franz-Josef Schmale und Adolf Schmidt, Darmstadt 1974, S. 286.

82 Matthias Tischler, Einharts „Vita Karoli": Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption, Hannover 2001, S. 143, S. 475, S. 522-525, S. 475, S. 573-575, S. 850, S. 864-867, S. 871, S. 879 und S. 883.

83 Vgl. Anm. 51.

84 Pierre Dubois, De Recuperatione Terrae Sanctae (wie Anm. 81), Kap. 26; Marino Sanudo, Liber Secretorum Fidelium Crucis Super Terrae Sanctae Recuperatione Et Conservatione, in Jacques Bongars (Hrsg.), Gesta Dei Per Francos, Sive Orientalium Expeditionum, Et Regni Francorum Hierosolimitani Historia. A Variis, sed illius aevi scriptoribus, litteris commendata, Hannover 1611, S. 1-281, hier S. 127-128; Philippe de Mézières, Le songe du vieil pèlerin, hrsg. von George William Coopland, Bd. 2, London 1969, S. 222f.; vgl. Dupront, Le Mythe de Croisade (wie Anm. 5), S. 169, S. 225, S. 293 und S. 855. Siehe allgemein Antony Leopold, How to recover the Holy Land. The crusade proposals of the late thirteenth and early fourteenth centuries, Aldershot 2000, S. 23, S. 41, S. 92f., S. 145 und S. 171.

85 Leopold, How to recover the Holy Land (wie Anm. 84), S. 41.

86 Worauf ganz allgemein Fried, Der Schleier der Erinnerung (wie Anm. 50), S. 223-291, hinweist.

87 Giuliano Gasca Queirazza, Gesta Karoli Magni imperatoris. Storia e leggenda carolingia nella ‚Cronica imaginis mundi' di Jacopo d'Acqui, Torino 1969, S. 34: *Tunc enim Christiani quasi totam Terram Sanctam possidebant, licet essent in continua pugna Sarraceni com christianis, et maxime circa Anthyociam, ubi predictus rex Carolus Magnus multum sarracenos inpugnavit et vicit et innumerabiles occidit et humiliavit;* S. 52: *Imperator Karolus Magnus iterum vadit ultra mare ad pugnandum cum Sarracenis qui capiunt civitatem Antyochie.*

88 In *Tholomayda vero, que nunc civitas Acri dicitur, multi de lingua gallica remanserunt cum suis familiis ex his nobillibus qui iverunt cum Karolo rege predicto, qui viderunt fertilitatem illius cuntrate et multa castra occupaverunt: et ex istis contrata illa gallica lingua est repleta; in rusticis autem et muntanis illius contrate suum proprium ydioma remansit*; ebend., S. 34-36.

89 Tholomaeus von Lucca, Historia ecclesiastica nova, ed. Muratori, in Rerum Italicarum Scriptores, Bd. 11, Mailand 1727, 751-1242, hier: 988-989; Lupoldus de Bebenburg, Politische Schriften des Lupold von Bebenburg, hrsg. von Jürgen Miethke, Hannover 2004, 490.

90 Zum Reliquienschatz Karls des Großen siehe Heinrich Schiffers, Karls des Großen Reliquienschatz und die Anfänge der Aachenfahrt, Aachen 1951; Klaus Herbers, Die Aachener Marienschrein-Reliquien und ihre karolingische Tradition, in Dieter Wynands (Hrsg.), Der Aachener Marienschrein – eine Festschrift, Aachen 2000, S. 129-134, hier S. 131-133.

91 Annales Regni Francorum und Annales qui dicitur Einhardi, hrsg. von Friedrich Kurze, MGH SS rer. Germ., Hannover 1895, S. 112; Rauschen, Die Legende Karls des Großen (wie Anm. 52), S. 142; Borgolte, Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden (wie Anm. 77); Klaus Bieberstein, Der Gesandtenaustausch zwischen Karl dem Grossen und Harun ar-Rasid und seine Bedeutung für die Kirchen Jerusalems, in *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins* 109, 1993, S. 152-173; Johannes Pahlitzsch, Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem, Berlin 2001, S. 41.

92 Benedikt von S. Andrea am Soratte, Chronicon, in MGH SS 3, hrsg. von Georg Heinrich Pertz, Hannover 1889, S. 616-719, hier S. 710: *Ac deinde ad sacratissimum domini hac salvatoris nostri Iesu Christi sepulchrum locumque resurrectionis advenisset, ornatoque sacrum locum auro gemmisque, etiam vexillum aureum mire magnitudinis imposuit; non solum cuncta loca sancta decoravit, sed etiam prosepe Domini et sepulchrum, que petierant Aaron rex, potestatis eius ascribere concessit. Quanta vestes, et aromata, et ceteras horientalium terrarum opes ingentia et dona Karulo concessit! Vertente*

igitur prudentissimus rex cum Aaron rex usque in Alexandria pervenit. Vgl. auch die Beschreibung der großen Flotte, die Karl für diese Expedition zusammengezogen habe und die möglicherweise auf eine kriegerische Auseinandersetzung hindeutet: *praecepit rex fortissimus, ut classes navigium Normanicum hedificantes... Et cuncta maris Terrine, Eugenia, Corsica, Sardinia, Pisani, Centucellensis, Rome, et quicquid Napulie finibus omnium navigarum multitudo collectum est ad Traversus, quantum deinceps usque in presentem diem invenire potuit*; ebend., S. 708f. Anliegen des Autors war es, die Verbindungen seines Klosters mit den Karolingern zu unterstreichen, was sich unter anderem in der Schenkung von Reliquien niedergeschlagen habe, die Karl während der Orientfahrt erworben hatte.

93 Zur Frage der Verbindung zwischen dem Werk Benedikts und späterer Schriften vgl. Paul Aebischer, Les versions norroises du ‚Voyage de Charlemagne en Orient'. Leurs sources, Paris 1956, S. 107-126, der davon ausgeht, dass eine verlorene oder nur mündlich tradierte Erzählung existierte, die von einer Fahrt Karls nach Konstantinopel und Jerusalem sowie seiner Rückkehr mit wertvollen Reliquien gehandelt habe. Von einer friedlichen Fahrt Karls des Großen nach Jerusalem, einer Pilgerfahrt, erzählten u.a. weiterhin Gottfried von Viterbo, Pantheon, in MGH SS 22, hrsg. von Georg Waitz, Hannover 1872, S. 107-307, hier S. 219: *Karolus orationis causa lersolimam per Constantinopolim transit*, vgl. ähnlich S. 222f.; Petrus Comestor, Historia scholastica; in evangelia, Kap. 6, in Migne, Patrologia Latina 198, Paris 1955, S. 1541; Ronald N. Walpole, The Pèlerinage de Charlemagne: Poem, Legend, and Problem, in *Romance Philology* 8, 1955, S. 173-186, hier S. 181.

94 Gaston Paris, La Chanson du Pélerinage de Charlemagne, in *Romania* 9, 1880, S. 1-50, der dieses Werk auf S. 31-37 mit der Descriptio vergleicht; Jules Horrent, Le pèlerinage de Charlemagne: essai d'explication littéraire avec des notes de critique textuelle, Paris 1961; Paul Aebischer, Le voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople: texte publ. avec une introd., des notes et un glossaire, Genève 1965; Guido Favati, Il ‚Voyage de Charlemagne', Bologna 1965; Madeleine Tyssens, Le voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople, Paris 1978; Glyn S. Burgess, The pilgrimage of Charlemagne, New York 1988; Susan E. Farrier, The medieval Charlemagne legend. An annotated bibliography, New York u.a. 1993, S. 214-225. Die Forschungskontroversen zur Frage der Datierung referiert Burgess, The pilgrimage of Charlemagne (wie oben), S. 1-2.

95 Theodor Heinermann, Zeit und Sinn der Karlsreise, in *Zeitschrift für romanische Philologie* 56, 1936, S. 497-562, hier S. 540-542 und S. 549; Martin Gosman, La propaganda politique dans ‚Le Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople'. Encore une fois le problème de l'unité, in *Zeitschrift für romanische Philologie* 102, 1986, S. 53-66.

96 Karls des Grossen Reise nach Jerusalem und Constantinopel: ein altfranzösisches Heldengedicht, hrsg. von Eduard Koschwitz, Heilbronn 1883, I-VI; Eduard Koschwitz, Sechs Bearbeitungen des altfranzösischen Gedichts von Karls des Grossen Reise nach Jerusalem und Constantinopel, Heilbronn 1879. Dass hingegen der anonyme Autor tatsächlich beabsichtigte, durch „the poetics of impotence" eine „crisis of male sexual identity in the Latin West" zum Ausdruck zu bringen, sei eher bezweifelt: Eugene Vance, Semiotics and Power: Relics, Icons and the Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople, in Marina S. Brownlee, Kevin Brownlee und Stephen G. Nichols (Hrsg.), The New Medievalism, Baltimore 1991, S. 326-349, hier S. 327.

97 Jean Dunbabin, Discovering the Past for the French Aristocracy, in Paul Magdalino (Hrsg.), The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe, London/Rio Grande 1992, S. 1-14, und mit weiterer Literatur: Nikolas Jaspert, Karolingische Legitimation und Karlsverehrung in Katalonien, in Herbers, Von Einhards Karlsvita zum Pseudo-Turpin (wie Anm. 66), S. 121-158, hier S. 135-137.

98 Gesta Francorum (wie Anm. 54), S. 543: *Ida mater Karlomagni descendit de genere.* Radulf von Caen (Radulf Cadomensis), Gesta Tancredi in expeditione Hierosolymitana, in Recueils des historiens des croisades, Historiens occidentaux III, Paris 1866, S. 587-717, hier S. 633: *... a magno Carolo genus tradens.* Richard «le Pèlerin», La chanson d'Antioche: composée au commencement du XIIe siècle par le pélerin Richard, renouvelée sous le régne de Philippe Auguste par Graindor de Douay, hrsg. von Paulin Paris, Paris 1848, ND Genève 1969, S. 178: *... del lignage Charlon...*; William von Malmesbury, Willelmi Malmesbiriensis Monachi De gestis regum Anglorum IV, London 1889, S. 400: *de antiqua Caroli magni origine lineam trahens, et cui vere plurimus inerat Carolus tam sanguine quam mente*, ähnlich ebend., S. 431: *... materno excelentior genere, ad Caroli Magni spectabat lineam.* Über die Erhebung des Hauses Boulogne durch die Epik vgl. Karl-Heinz Bender, La geste d'Outremer ou les épopées françaises des croisades, in Buschinger (Hrsg.), La Croisade (wie Anm. 69), S. 19-30. Der Niederschlag des vermeintlichen Kriegszugs Karls des Großen in der europäischen Epik des Mittelalters bedarf noch einer

genaueren Sichtung, die hier nicht geleistet werden kann; vgl. die Literatur in Anm. 37 und 69 sowie zuletzt die Beiträge in Bastert, Karl der Große (wie Anm. 51).

[99] Wolfzettel, Gottfried von Bouillon. Führer des Ersten Kreuzzugs und König von Jerusalem (wie Anm. 40), S. 134-136. Ob Gottfried wegen seiner Abstammung von Karl dem Großen dessen vermeintlichen Weg nach Konstantinopel einschlug, wie Steven Runciman suggeriert – Steven Runciman, A History of the Crusades, London 1951, S. 147 – muss offen bleiben.

[100] Vgl. David Trotter, L'ascendance mythique de Godefroy de Bouillon et le Cycle de la Croisade, in Laurenc Harf-Lancner (Hrsg.), Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age, Paris 1985, S. 107-135; Bender und Kleber, De Godefroy à Saladin. Le premier cycle de la croisade (wie Anm. 69), S. 57-72 und die weitere Literatur ebend.

[101] L'Estoire de Jerusalem et d'Antioche, in Recueils des historiens des croisades, Historiens occidentaux V, Paris 1895, S. 621-648, hier S. 623.

[102] Vgl. die Angaben (mit Literatur) in Anm. 66-67 sowie Bastert, Karl der Große (wie Anm. 51).

[103] Walpole, Charlemagne's Journey to the East (wie Anm. 65), S. 445 (Prolog).

[104] *Helinandi Frigidi Montis monachi Chronicon* (wie Anm. 71), S. 846: *Mirum valde est, quod de toto hoc itinere Caroli Jerosolymitano, in quo tam praeclarum opus factum est, ut test acquisitio terrae Jerosolymitanae et tanta miracula quae per has reliquias facta sunt, nihil omnino apud Latinorum chronographos adnotatum reperitur.*

[105] Vgl. oben Anm. 46-49 sowie Ugolino Verino, Carlias: ein Epos des 15. Jahrhunderts, hrsg. von Nikolaus Thurn, München 1995. Zur Expedition, die auch erfolgreiche Angriffe auf Ägypten und Babylon einschloss, siehe S. 155-202, speziell zum Zug gegen Jerusalem S. 159-167. Nikolaus Thurn, Kommentar zur Carlias des Ugolino Verino, München 2002, besonders S. 185-269 mit Kommentar zum Zug gegen Jerusalem S. 185-212.

[106] Orth, Papst Urbans II. Kreuzzugsrede in Clermont (wie Anm. 46), S. 388-391.

„Saladin, der edle Heide“ Mythisierung und Realität

Hannes Möhring

1. Das Bild Saladins in Europa

Saladin hat das Bild der Europäer vom „edlen Heiden“ maßgeblich geprägt. Aus den Erfahrungen des Dritten Kreuzzuges heraus war Saladin schon für seine europäischen Zeitgenossen ein vollendeter Ritter und für manchen sogar ein heimlicher Christ. Im Laufe der folgenden Jahrhunderte behauptete man auf christlicher Seite unter anderem, Saladin sei in noch jüngeren Jahren von einem Baron des Königreichs Jerusalem zum Ritter geschlagen worden, er habe eine christliche Mutter gehabt und er sei als kurz vor seinem Tode getaufter Christ gestorben.[1]
Aber erst im 18. Jahrhundert, erst 1732, erschien in Leiden eine lateinische Übersetzung der für die moderne Forschung immer noch sehr wichtigen arabischen Saladinbiographie des Baha al-Din Ibn Shaddad, eines Zeitgenossen und Anhängers Saladins.[2] Im Gegensatz zu philosophischen und naturwissenschaftlichen Traktaten waren zuvor nur wenige Geschichtswerke aus der arabischen in die lateinische Sprache übersetzt worden – so im 17. Jahrhundert vor allem die aus dem 13. Jahrhundert stammenden Weltgeschichten der beiden arabisch schreibenden Christen al-Makin und Bar Hebraeus.[3] Zweieinhalb Jahrzehnte später, im Jahre 1758, wurde in Paris die aus der Feder von Marin stammende erste moderne Saladinbiographie veröffentlicht und 1761 ins Deutsche übersetzt.[4] Eine größere Wirkung dürfte freilich Voltaire mit seinem *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* aus dem Jahre 1756 gehabt haben. In dessen 56. Kapitel rühmt Voltaire beispielsweise Saladins Milde bei der Einnahme Jerusalems von 1187, die er in seiner früheren, von Lessing 1751 übersetzten Arbeit über die Kreuzzüge der blutigen Eroberung der Heiligen Stadt durch die Kreuzfahrer gegenübergestellt hatte. Zum Tode Saladins schreibt Voltaire:

> Man sagt, dass er in seinem Testament bestimmte, Almosen gleicher Art sollten unter die armen Muslime, Juden und Christen verteilt werden. Er wollte durch diese Bestimmung zu verstehen geben, dass alle Menschen Brüder sind und man, um ihnen zu helfen, nicht danach fragen dürfe, was sie glauben, sondern was sie leiden. Wenige unserer christlichen Fürsten haben je diesen Großmut besessen; und wenige der Geschichtsschreiber, an denen Europa keinen Mangel leidet, haben ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen.[5]

Als toleranter Sultan, der sich – frei nach Boccaccio[6] – durch eines alten Juden Parabel von drei zum Verwechseln ähnlichen, für Judentum, Christentum und Islam

stehenden Ringen belehren lässt, ist Saladin dann 1779 in Lessings Schauspiel „Nathan der Weise" mit großer Wirkung zu einem Vorläufer des Toleranzgedankens der Aufklärung und zum Vorbild für jeden Christen stilisiert worden. Für den historischen Hintergrund hat Lessing dabei unter anderem auf die von ihm (Potsdam 1753-1754) übersetzte *Histoire des Arabes sous le gouvernement des califes* zurückgegriffen, die der Abt de Marigny 1750 in Paris veröffentlicht hatte. Darin wird auch die Geschichte Saladins behandelt.

Ohne Wirkung blieb dagegen die von Schiller geäußerte Skepsis. Wohl gestützt auf die aus dem Jahr 1732 stammende lateinische Übersetzung, übertrug Schiller die Saladinbiographie des Baha al-Din Ibn Shaddad ins Deutsche und gab sie in den „Historischen Memoires" (Jena 1790) heraus, argwöhnte jedoch in seiner Vorbemerkung dazu, dass Ibn Shaddad seine Darstellung vielleicht nur deshalb auf Saladins Kampf gegen die Kreuzfahrer konzentriert habe, um vorher nicht von weniger Rühmlichem berichten zu müssen. In der Tat hat Saladin vor der Eroberung Jerusalems 1187 jahrelang gegen die Erben seines Vorgängers Nuraddin gekämpft.

Einige Jahrzehnte nach der Aufklärung bemächtigte sich auch die Romantik der Gestalt Saladins, und zwar durch den schottischen Dichter Walter Scott, den Begründer des historischen Romans. In seinem Buch „Der Talisman" zeichnet Scott ein sehr sympathisches Bild von Saladin und erlaubt sich dabei wie Lessing allerlei Freiheiten: So lässt er Saladin zum Beispiel als Arzt verkleidet in das Lager der Kreuzritter kommen und Richard Löwenherz von schwerer Krankheit heilen, obwohl sich Saladin und Richard persönlich niemals begegnet sind.[7]

Nach der Sichtung und Edition der im Falle Saladins für hochmittelalterliche Verhältnisse ungewöhnlich zahlreichen und ausführlichen Quellen ist in der modernen Forschung, beginnend mit der Saladinbiographie von Lane-Poole[8] im Jahre 1898, das idealisierte Saladinbild mehr und mehr einer nüchternen Betrachtung gewichen, wobei sich die 1972 bewusst als „antidote" geschriebene Saladinbiographie von Ehrenkreutz[9] zwar als fruchtbar, aber in wichtigen Punkten nicht haltbar erwiesen hat.

Der Grund dafür, dass das europäische Bild des „edlen Heiden" Saladin entstehen konnte, obwohl die ältesten Berichte lateinischer Autoren noch wenig schmeichelhaft waren,[10] liegt wohl vor allem in der weitgehend unblutigen Einnahme Jerusalems durch Saladin.[11] Der Verlust Jerusalems zog die Aufmerksamkeit des gesamten Abendlandes auf sich, und so berichteten auch viele christliche Geschichtsschreiber von Saladins Handlungsweise.[12] Diese fanden die Europäer unmittelbar nach dem Waffenstillstand von 1192 bestätigt, als Saladin die Forderung seiner Leute abgelehnt haben soll, an den nach Jerusalem pilgernden Kreuzrittern Rache für die von Richard Löwenherz getöteten 3.000 Muslime zu nehmen, die durch die Rückeroberung Akkons in Richards Gefangenschaft gefallen waren.[13] Im Gedächtnis blieb das Bild eines in Sieg und Niederlage gleichermaßen ritterlichen Mannes, der den Gedanken an Rache zu zügeln verstand und sein einmal gegebenes Wort unbedingt hielt.

Vertragstreue gegenüber Andersgläubigen bzw. „Ungläubigen" war aus christlicher Sicht keineswegs selbstverständlich. Ein Christ, der seinen mit einem Muslim geschlossenen Vertrag brechen wollte, fand in der Regel ohne Mühe einen Vertreter der Kirche, der den von ihm geleisteten Eid kraft geistlicher Autorität und priesterlicher Lösegewalt für ungültig erklärte.[14] Deshalb verwundert es auch nicht, dass die Kreuzfahrer bei den Muslimen für ihre Wortbrüchigkeit bekannt waren. Bezeich-

nend ist das Beispiel Guidos von Lusignan, des 1187 nach der Schlacht von Hattin in Saladins Gefangenschaft gefallenen Königs von Jerusalem: Durch das eidliche Versprechen, gegen Saladin nie wieder die Waffen zu erheben, erhielt er im Juni 1188 die Freiheit und wurde bald danach mit fadenscheiniger Begründung durch die Geistlichkeit von seinem Schwur entbunden.[15] Bezeichnend ist auch, dass Saladin dem Bericht des arabischen Geschichtsschreibers Ibn al-Athir zufolge nach der Kapitulation der Hafenstadt Akkon im Sommer 1191 während seiner Verhandlungen mit Richard Löwenherz über den Austausch der Gefangenen nur den Eiden der Templer glaubte trauen zu dürfen, die es aber angeblich unter Hinweis auf die Hinterlist der Führer des Kreuzheeres ablehnten, solche Eide zu leisten.[16]
An seinem als „edler Heide" in Europa die meisten christlichen Herrscher des Mittelalters überstrahlenden Bild hatte Saladin nicht nur durch die Behandlung der kapitulierenden Christen und seine stets bewiesene Vertragstreue aktiven Anteil. Unter den positiven Eigenschaften Saladins ragt seine geradezu verschwenderische Freigebigkeit heraus, die Muslime wie Christen beeindruckte. Nicht zuletzt auch sie trug dazu bei, die Erinnerung an ihn zu vergolden. Sogar Saladins Zeitgenosse Erzbischof Wilhelm von Tyrus, der Saladin im Gegensatz zu dessen Vorgänger Nuraddin nicht eben wohlgesonnen war und in dem Usurpator des Erbes Nuraddins einen von Hochmut und Ruhmsucht beherrschten Tyrannen sah, charakterisierte Saladin als Mann von scharfem Verstand (*vir acris ingenii*) und – im Unterschied etwa zu Nuraddin – als über alle Maßen freigebig (*supra modum liberalis*).[17]
Vielleicht erblickte Wilhelm von Tyrus darin einen Charakterzug der Familie Saladins, denn er hob außerdem die Freigebigkeit seines Onkels Shirkuh hervor. Shirkuh, der als Feldherr Nuraddins Ägypten eroberte und für Saladins Aufstieg die Voraussetzungen schuf, wird von Wilhelm als *liberalis supra vires* bezeichnet.[18] Unter seinen christlichen Glaubensbrüdern bildete Wilhelm von Tyrus diesbezüglich keineswegs die Ausnahme. Indem er König Philipp von Schwaben (gest. 1208) zur Freigebigkeit ermahnte, rühmte auch der Minnesänger Walther von der Vogelweide Saladins „milte", d.h. den aufmerksam-taktvollen Blick für des anderen Sorgen und Bedürfnisse. Walthers Lob schlossen sich in den folgenden Jahrzehnten zwei weitere Dichter an, zunächst Bruder Wernher und gegen Ende des 13. Jahrhunderts Seifried Helbling.[19] Selbst Dante noch hob die Freigebigkeit Saladins hervor.[20] Darin erschöpfte sich freilich keineswegs das Lob der Europäer, wie Mitte des 15. Jahrhunderts das Beispiel sogar eines päpstlichen Sekretärs, nämlich des Flavio Biondo, zeigt. In seinen *Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades tres* bezeichnete er nicht etwa einen Christen, sondern Saladin als den tüchtigsten und gebildetsten Herrscher der damaligen Zeit.[21]
Wie die Christen, so betonten von Anfang an auch die Muslime Saladins kaum zu übertreffende Großzügigkeit in finanziellen Dingen. Sie erinnert an jene Freigebigkeit, die man sich auf muslimischer Seite von dem zuweilen mit Jesus gleichgesetzten Mahdi am Ende der Zeiten erhoffte. Der Mahdi sollte die Muslime zum wahren Islam zurückführen und die zuvor von Unrecht beherrschte Welt mit Gerechtigkeit erfüllen, sich zudem aber durch größte Freigebigkeit auszeichnen und das Geld in solcher Menge fließen lassen, bis niemand mehr es annehmen werde.[22] Saladin beherzigte offenbar das Gebot des Gebens, ohne darum gebeten worden zu sein.[23] Er soll gesagt haben, dass ein vor ihn hintretender Bittsteller selbst dann nicht ein-

mal für sein Erröten entschädigt wäre, wenn er ihm alles Geld aus seinem Schatz schenkte. Dieser Ausspruch, der dem aus Andalusien stammenden Mekkapilger Ibn Dschubair auf der Rückreise in Damaskus zu Ohren kam,[24] ist dem Sinne nach zwar schon früher in der arabischen Literatur zu belegen,[25] er entspricht jedoch der Handlungsweise Saladins und darf deshalb als authentisch gelten. Saladin stellte seine Großzügigkeit nicht erst 1187 gegenüber den Christen unter Beweis, sondern schon vorher gegenüber seinen muslimischen Gegnern und Verbündeten, so zum Beispiel bei der Einnahme von Azaz (1176), Amid und Aleppo (1183).[26] Äußerste Freigebigkeit bewies Saladin auch in weniger spektakulären Fällen, wie die von Imad al-Din und Baha al-Din Ibn Shaddad berichteten Episoden zeigen.[27] Kritik daran wurde mehrfach von Saladins Leuten geübt, etwa nach der Kapitulation von Akkon und Jerusalem,[28] nicht zuletzt aber bei seinem Tod,[29] denn wie in Lessings „Nathan“ waren seine Kassen fast immer leer und er benötigte ständig Geld, so dass er sich 1187 zu einer Münzreform gezwungen sah.[30] Ausgerechnet dem französischen König Philipp II. August gegenüber ließ Saladin freilich die gewohnte Großzügigkeit vermissen. Dessen während der Belagerung von Akkon entflogenen weißen Jagdfalken, der seinesgleichen suchte, gab er trotz der von Philipp gebotenen 1.000 Dinar nicht zurück[31] - Jagdfalken aus Nordeuropa waren im Orient sehr gesucht.

Die Freigebigkeit Saladins war teilweise das Ergebnis politischen Kalküls, aber Saladin zeigte sich nicht nur gegenüber Kapitulanten und politischen Gegnern, die er für sich gewinnen wollte, großzügig.[32] Seine Handlungsweise scheint seinem Naturell und seiner Erziehung entsprochen zu haben. Da Saladin angeblich die *Hamasa* des Abu Tammam, eine Anthologie vor- und frühislamischer Gedichte, rezitieren konnte, mag er die darin vermittelten Werte der heroisierten arabischen Beduinengesellschaft, nicht zuletzt das Ideal der Freigebigkeit, übernommen haben.[33] Auch andere Mitglieder der Familie Saladins wie sein Onkel Shirkuh und sein älterer Bruder Turanshah, der 1180 starb und sehr hohe, von Saladin beglichene Schulden hinterließ,[34] waren für ihre Freigebigkeit berühmt. Im Gegensatz zu Turanshah war Saladin aber kein Verschwender. Offenbar folgte er dem mit einem Herrscheramt nur schwer in Einklang zu bringenden Ideal des wahrhaft Armen,[35] wobei das Beispiel seines Vorgängers Nuraddin eine Rolle gespielt haben könnte.[36] Saladin führte in seinen späteren Jahren ein eher asketisches Leben, und zwar nicht nur notgedrungen der dauernden Kriege wegen. Wie schon der römische Kaiser Titus oder König Heinrich V. von England scheint auch Saladin mit der Übernahme politischer Verantwortung, als fatimidischer Wesir und Stellvertreter Nuraddins in Ägypten, seinen Lebenswandel grundlegend geändert zu haben, denn angeblich gab er 1169 – im Gegensatz etwa zu seinem Bruder Turanshah[37]– das Weintrinken und andere Vergnügen auf,[38] so wie er wohl gleichzeitig die Steuer auf das Brauen von *mizr* (einer Art Bier) und offenbar auch die Weinsteuer abschaffte, weil darin eine Ermunterung zum Laster gesehen werden konnte, die dem islamischen Verbot von Wein oder Alkohol überhaupt widersprach.[39] Saladin trug einfache Gewänder aus Leinen, Baumwolle oder Wolle[40] und verabscheute jeglichen Luxus.[41] Bezeichnenderweise baute er keine Paläste. Es war daher mehr als nur Propaganda, als er im April 1176 nach seinem südlich von Aleppo bei Tall as-Sultan errungenen zweiten Sieg über die verbündeten Truppen von Aleppo und Mosul seinen Sol-

daten das allzu luxuriöse, ihm „eher wie ein Freudenhaus“ erscheinende Lager des Saif al-Din von Mosul als abschreckendes Beispiel der Unmoral vorhielt – Saif al-Din hatte während des Feldzuges weder auf Wein, Weib und Gesang noch auf seine Volieren mit Tauben, Nachtigallen und Papageien verzichten mögen,[42] und es passt ins Bild, dass er im Mai 1174 beim Eintreffen der Nachricht vom Tode seines Onkels Nuraddin die Bevölkerung von Mosul zum Feiern und Alkoholtrinken aufgefordert hatte.[43]

In der Anerkennung Saladins als Ritter lag allerdings wohl nicht der einzige Grund für das positive Saladinbild der abendländischen Christen. Von wesentlicher Bedeutung dürfte auch das düstere Islambild der Europäer gewesen sein, denn vor seinem Hintergrund erschien Saladin in besonders hellem Licht. Das abendländische Islambild war nämlich entscheidend von der Ansicht bestimmt, dass rücksichtslose Gewalt, gepaart mit äußerster Grausamkeit, den Grundzug der islamischen Religion bilde und diese somit in völligem Gegensatz zur christlichen Religion der Liebe stehe.[44] Als Papst Urban II. den Ersten Kreuzzug als Antwort auf die angebliche Verfolgung der orientalischen Christen durch die Muslime propagiert hat,[45] ist dieses negative Islambild auch in der abendländischen Politik wirksam geworden. Im Abendland wusste man nicht oder wollte nicht wahrhaben, dass die islamische Herrschaft zwar auf die Unterwerfung aller Menschen zielte, nicht aber auf deren religiöse Bekehrung. Man kritisierte scharf die im Koran enthaltenen Widersprüche, erkannte jedoch nicht, dass die islamische Herrschaft deshalb in der Praxis auch verschiedene Züge tragen konnte.[46] Zwar nahm man den Satz des Koran (Sure 2, 256) zur Kenntnis, dass es in der Religion keinen Zwang gebe, aber ohne die Praxis zu kennen,[47] hielt man gegenteilige koranische Aussagen für ausschlaggebend.[48] Dabei hatte sich dieser Grundsatz trotz entsprechender Bestimmungen im kanonischen Recht nicht einmal auf christlicher Seite völlig durchgesetzt. Im Unterschied zum Islam galt sogar die einmal erfolgte Bekehrung, auch die gewaltsam erzwungene, wegen des Sakraments der Taufe als unwiderrufbar.[49]

Das maßgeblich durch Saladin geprägte Bild des „edlen Heiden“ hat nichts an dem düsteren Islambild der christlichen Theologen zu ändern vermocht. Zwar war Saladin unter den muslimischen Herrschern eine Ausnahmeerscheinung, aber man erkannte nicht oder wollte nicht zugeben, dass seine Handlungsweise den Geboten und Verboten des Koran entsprach und der Islam deshalb keine so überaus verwerfliche Religion sein konnte. Außerdem bildete Saladin nicht die einzige Ausnahme unter den muslimischen Herrschern: sein Neffe al-Kamil oder auch einige der Rum-Seldschuken von Konya, deren Namen man in Europa ebenfalls kannte, sind dem Ideal des „edlen Heiden“ vielleicht sogar noch näher gekommen. Aber anstatt das negative Islambild – und damit womöglich die eigene theologische Position – in Frage zu stellen, zog man es auf christlicher Seite vor, muslimische Herrscher, die nicht dem Klischee vom Gewaltherrscher entsprachen, zu Anhängern des abendländischen Ritterideals oder gar zu heimlichen Christen zu erklären.[50]

Auch das Islambild der Aufklärung blieb im Allgemeinen negativ, weil ihr im Islam der schon an der christlichen Kirche kritisierte religiöse Fanatismus noch gesteigert schien.[51] Die Stilisierung Saladins zum aufgeklärten Herrscher änderte an diesem Urteil nichts. In der Frage der religiösen Toleranz betrachtete man Saladin weiterhin als die große Ausnahmeerscheinung.

2. Saladin in den zeitgenössischen Quellen

Bezüglich der Frage nach Saladins religiösen Überzeugungen und seiner Politik gegenüber den Christen ergibt die Prüfung der zeitgenössischen Quellen, dass Saladin nicht etwa ein Freigeist mit philosophischen Interessen gewesen ist, sondern ein frommer Muslim, der allerdings die im Koran gebotene Toleranz gegenüber Juden und Christen beachtet hat. Er war auch kein Freund der Astrologie und entsprach somit der Norm der Strenggläubigen. In entscheidenden Situationen seines Lebens vertraute Saladin nicht etwa den Sterndeutern, sondern dem weit verbreiteten, von den Strenggläubigen freilich ebenfalls abgelehnten Gebet um eine Eingebung Gottes, das in der Hoffnung auf einen entsprechenden Traum häufig nachts durchgeführt wurde. Seine großen Erfolge mögen in Saladin die Überzeugung geweckt haben, von Gott zu besonderen Taten ausersehen zu sein.[52]

Allerdings hat Saladin ebensowenig wie sein Vorgänger Nuraddin den bedingungslosen Angriff gegen die Kreuzfahrerstaaten gesucht, sondern immer wieder Waffenstillstände mit ihnen geschlossen, um Krieg gegen muslimische Nachbarn zu führen. Seiner Propaganda zufolge bildete dabei das Ziel der Rückeroberung Jerusalems das wesentliche Argument. In der Tat war es zur Vernichtung der durch ihre Festungen in der Defensive sehr starken Kreuzfahrerstaaten nötig, eine besonders große Streitmacht anzusammeln, die durch ständigen Austausch der einzelnen Truppenkontingente über viele Monate hinweg im Feld gehalten werden konnte. Abgesehen davon, musste Saladin bei einem Großangriff auf das Königreich Jerusalem an der Ostgrenze zum Zweistromland Ruhe haben. Trotzdem scheint Saladins Endziel nicht die Rückeroberung Jerusalems, sondern die Wiederherstellung des islamischen Großreiches unter seiner Führung gewesen zu sein.[53]

Obwohl Saladin 1171 das ismailitisch-schiitische Kalifat der Fatimiden in Kairo beseitigte und er danach die Rolle des Vorkämpfers der Sunna, d.h. der islamischen Orthodoxie, zu spielen versuchte, waren die Schiiten unter seiner Regierung keinen Verfolgungen ausgesetzt. Unbestreitbar verhielten sich die Schiiten in Aleppo und im übrigen Nordsyrien unter Saladin im Unterschied zur Regierungszeit Nuraddins auffallend ruhig und unterstützten ihn sogar. Nuraddin dagegen hatte die Schiiten nicht nur in der Wortwahl seiner Propaganda mit den Franken der Kreuzfahrerstaaten auf eine Stufe gestellt. Allerdings sorgte Saladin nach dem Vorbild Nuraddins durch den Bau von theologisch-juristischen Hochschulen (arab. sgl. *madrasa*) für die Festigung und Ausbreitung der Sunna in Ägypten und Syrien.[54]

Was Saladins Haltung gegenüber islamischen Mystikern (arab. sgl. *sufi*) angeht, so wurden sie von ihm wie früher schon von Nuraddin mit Stiftungen bedacht. Als Freiwillige waren sie sogar in seinem Heer zu finden. Doch hatte Saladins Verständnis mystischen Strömungen gegenüber Grenzen, wie der Fall des im Sommer 1191 in Aleppo der Ketzerei angeklagten Suhrawardi zeigt, der als einer der größten islamischen Mystiker überhaupt gilt. Sogar Saladins Lieblingssohn az-Zahir hat die nach islamischem Recht auf Apostasie stehende Todesstrafe nicht abzuwenden vermocht.[55]

Neben muslimischen Ärzten haben Saladins Vertrauen auch jüdische und christliche Ärzte genossen. Daraus ist jedoch keineswegs eine für muslimische Herrscher ungewöhnlich tolerante Haltung abzuleiten, denn christliche Ärzte sehen wir zu Sa-

ladins Zeit auch im Dienst des Kalifen in Bagdad. Im Besitz größerer Freiheiten als unter Saladin waren ägyptische Christen und Juden zeitweise unter der durch Saladin gestürzten Herrschaft der Fatimidenkalifen, die einem Christen mehrfach sogar die Leitung der Politik anvertraut hatten. Saladin dagegen hat nach dem 1183 durch die Franken im Roten Meer unternommenen Raubzug den Nicht-Muslimen den Handel im Roten Meer und damit die Beteiligung am lukrativen Indiengeschäft verboten. Deshalb gab es nach Saladins Regierungszeit in Ägypten keine bedeutenden christlichen, d.h. koptischen, Kaufleute mehr. Viele von ihnen nahmen vermutlich den islamischen Glauben an. Allerdings verblieben die Kopten als unersetzliche Spezialisten selbst während des Dritten Kreuzzuges in wichtigen Stellungen vor allem der Finanzverwaltung, obwohl sie teilweise, freilich zu Unrecht, der Kooperation mit den Kreuzfahrern beschuldigt wurden.[56]

Während der Bedrohung durch den Dritten Kreuzzug ist es unter Saladins Herrschaft nicht etwa zu Christenverfolgungen gekommen. Der Gefahr einer Kooperation der Kreuzfahrer mit den orientalischen Christen ist Saladin auf andere Weise begegnet. Nach der Eroberung Jerusalems 1187 vermochte Saladin die orientalischen Christen und die Juden in den ehemaligen Gebieten der Kreuzfahrerstaaten für sich einzunehmen: Den Juden wurde die unter der Kreuzfahrerherrschaft verbotene Ansiedlung in Jerusalem wieder erlaubt, und die orientalischen Christen wurden im Gegensatz zu den katholischen Kreuzfahrern und ihren Nachkommen nicht wie Besiegte behandelt, sondern erhielten den Status ihrer Glaubensgenossen in Saladins Reich. Da sie in den Kreuzfahrerstaaten keine Gleichberechtigung mit den Katholiken erfahren hatten, beugten sie sich Saladins Herrschaft widerstandslos. In eine zunehmend schwierigere Lage gerieten die orientalischen Christen erst unter der Herrschaft der Mamluken von der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts an.[57]

Die in seinen Kämpfen mit den Franken gemachten Gefangenen ließ Saladin zum Teil töten. Wer die Waffen gegen den Islam erhob, hatte nach islamischem Recht sein Leben verwirkt, konnte freilich auch als Sklave verkauft oder gegen muslimische Gefangene der Christen ausgetauscht werden. Es fällt auf, dass Saladin während des Dritten Kreuzzuges das Leben seiner Kriegsgefangenen zunächst schonte: Als auf Befehl des englischen Königs Richard Löwenherz nach der Einnahme der Hafenstadt Akkon im Sommer 1191 entgegen den Kapitulationsbedingungen rund 3.000 gefangene Muslime getötet wurden, ließ Saladin sich nicht dazu hinreißen, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. Danach musste er zwar manchen gefangenen Kreuzfahrer dem Rachedurst seiner Leute opfern, doch wird ganz deutlich, dass er den Großteil seiner Gefangenen als Trumpf in etwaigen Verhandlungen zurückbehalten wollte. Auch soll er seinen jüngeren Söhnen verboten haben, mit dem Schwert über christliche Gefangene herzufallen, damit sie, die nicht einmal den Unterschied zwischen einem Muslim und einem Christen kennten, sich nicht von klein auf daran gewöhnten, so leichthin Blut zu vergießen.[58] Entgegen der Behauptung seines Biographen Baha al-Din Ibn Shaddad[59] verfolgte Saladin keineswegs das Ziel der Ausrottung aller Christen, wie dessen eigene Darstellung zeigt. Von den arabischen Quellen nicht erwähnt, führte Saladin vielmehr in auffallend freundlichem Ton sogar mit den Päpsten Verhandlungen über den Austausch von Kriegsgefangenen.[60] Es handelt sich wohl auch um bloße Propaganda, wenn der Geschichtsschreiber Abu Shama[61] behauptet, dass Saladin nach der Schlacht von Hattin ursprünglich alle

Gefangenen hinzurichten beabsichtigte und daran nur gehindert wurde, weil seine Truppen nicht auf die Versklavung der Gefangenen und den dadurch zu erzielenden finanziellen Gewinn verzichten wollten.

Was Saladins Verhältnis zu den Ordensrittern, den Vorkämpfern der Christen, betrifft, so ließ er 1187 nach der Schlacht von Hattin unter dem Beifall der Freiwilligen in seinem Heer bis auf den Templermeister alle 200 gefangenen Templer und Johanniter niedermetzeln – angeblich um die Erde von den beiden Orden zu reinigen. Ein entsprechender Befehl erging nach Damaskus, wo die wohl nur wenigen dort gefangengehaltenen Ordensritter ebenfalls hingerichtet wurden – mit Ausnahme derer, die das Angebot angenommen haben sollen, sich zum Islam zu bekehren.[62] In den Jahren zuvor hatte Saladin aber nicht etwa alle Templer getötet, die in seine Gefangenschaft geraten waren, denn wohl 1184 wurde ein Sohn seines Neffen Takiyaddin gegen ein hohes Lösegeld und alle in seiner Gewalt befindlichen Templer aus mehr als siebenjähriger christlicher Gefangenschaft entlassen.[63] Saladin ging gegen Templer und Johanniter keineswegs blindwütig vor. Sie erfreuten sich sogar einer gewissen Wertschätzung. So erlaubte er 1187 zehn Johannitern nach der Einnahme von Jerusalem, zur Pflege der Kranken noch ein Jahr in der Heiligen Stadt zu bleiben,[64] und 1191 mochte er auf Seiten der Christen nur noch den Eiden der Templer vertrauen.[65]

Die während Saladins Siegeszug von 1187 und 1188 nach meist kurzer Belagerung gegen freien Abzug kapitulierenden Bewohner der Festungen und Städte in den Kreuzfahrerstaaten hatten von Saladin keinen Wortbruch, also weder Tod noch Versklavung, zu befürchten. Saladins Strategie der Gewährung freien Abzuges entsprang aber keineswegs purer Großzügigkeit, sondern sie zielte auf die möglichst rasche Einnahme der angegriffenen Orte.[66] Die Kapitulation Jerusalems, wohin viele Einwohner von anderswo geflüchtet waren, gestaltete sich übrigens schwieriger.[67] Nachdem sich eine Belagerung als unumgänglich erwiesen hatte, soll Saladin auf Vergeltung für das in Jerusalem 1099 durch die Kreuzritter angerichtete Blutbad erst verzichtet haben, als die Verteidiger in den vor der Kapitulation mit Saladin geführten Verhandlungen damit drohten, nicht nur die eigenen Frauen und Kinder zu töten und allen wertvollen Besitz zu vernichten, sondern auch die islamischen Heiligtümer zu zerstören und die etwa 5.000 in Jerusalem gefangen gehaltenen Muslime niederzumetzeln, um dann bis zum letzten Mann gegen Saladins Truppen zu kämpfen. Außerdem ist der Legendenbildung entgegenzuhalten, dass zwar die meisten, aber keineswegs alle Bewohner Jerusalems in der Lage waren, den von Saladin verlangten Preis zu zahlen, um sich freizukaufen. Erst durch eine mit Mühe zusammengebrachte pauschale Zahlung konnten ungefähr 18.000 der ärmeren Leute vor der Sklaverei bewahrt werden, während die übrigen 15-16.000 – davon 7.000 Männer sowie 8.000 Frauen und Kinder - in Saladins Gefangenschaft gerieten.[68] Andererseits freilich ließ Saladin zum Missfallen mancher Muslime den Patriarchen von Jerusalem samt aller Kirchenschätze gegen Zahlung des normalen, nur für die Person erhobenen Lösegeldes abziehen, um sich nicht Wortbruch vorwerfen zu lassen.[69] Dem Beispiel des zweiten Kalifen Umar folgend, lehnte er es auch ab, die Grabeskirche zu zerstören, zumal die Christen selbst dadurch nicht davon abzuhalten seien, an den Ort des Grabes Jesu zu pilgern.[70]

Saladins Verhalten zeigt außerdem, dass er die Christen nicht etwa zur Annahme des Islam zwingen wollte, so wie der Dschihad von den Muslimen offenbar auch niemals als Missionskrieg geführt wurde. In diesem Zusammenhang ist wesentlich,

was sich aus Joinvilles Augenzeugenbericht über den Mitte des 13. Jahrhunderts auf die Eroberung Ägyptens zielenden Kreuzzug König Ludwigs des Heiligen von Frankreich ergibt. Joinvilles Darstellung zufolge wurden die in Gefangenschaft geratenen Franzosen von den Muslimen vor die Alternative der Bekehrung zum Islam oder der Enthauptung gestellt. Dagegen hat Joinville mit Berufung auf Saladin protestiert, wie die folgende Passage belegt:

> Während die anderen Kranken aus den Galeeren geholt wurden, wo sie gefangen gelegen hatten, standen Sarazenen mit gezücktem Schwert bereit und machten alle nieder, die hinfielen, und warfen sie ins Wasser. Ich ließ diesen Schlächtern durch meinen Sarazenen sagen, das sei unrecht: denn es verstoße gegen das Gebot Saladins, das verlange, dass man keinen Menschen töte, nachdem man ihm einmal Brot und Salz zu essen gegeben habe. Aber man antwortete mir, das seien ja keine Menschen, die noch zu irgendetwas taugten, da sie sich wegen ihrer Krankheit ja nicht einmal mehr auf den Beinen halten könnten. Der Admiral ließ meine Schiffsleute vor mich bringen und sagte mir, sie hätten alle ihren Glauben verleugnet. Ich sagte, er solle sich ja nicht auf sie verlassen; denn so schnell sie von uns abgefallen seien, so schnell würden sie auch ihn wieder verlassen, sobald ihnen Zeit und Ort dazu geeignet erschienen. Der Admiral antwortete mir, dass er mir zustimme; Saladin habe gesagt, noch nie sei aus einem schlechten Christen ein guter Muslim geworden und auch noch nie aus einem schlechten Muslim ein guter Christ.[71]

Was bei Joinville als einsam dastehende Ansicht Saladins erscheint, lässt sich auf den Koran zurückführen. Vers 256 der zweiten Sure beginnt mit der Feststellung: „In der Religion gibt es keinen Zwang." Dieser koranische Grundsatz hat in der islamischen Geschichte durchaus praktische Auswirkungen gehabt: So ist noch unter dem fatimidischen Kalifen al-Hakim (gest. 1021) und gleich zu Beginn der Regierung seines Nachfolgers allen denen die Rückkehr zu ihrer alten Religion erlaubt worden, die während al-Hakims Verfolgungen gezwungenermaßen zum Islam übergetreten waren. Auch unter Saladins Regierung ist dieser Grundsatz beherzigt worden, wie das Beispiel des berühmten jüdischen Gelehrten Maimonides zeigt, der aus seiner Heimat Andalusien nach Ägypten ausgewandert war. Die Anklage eines nach Kairo gekommenen Juristen aus Andalusien, Maimonides sei dort seinerzeit zum Islam übergetreten und nun wegen Apostasie hinzurichten, wies Saladins erster Ratgeber, al-Kadi al-Fadil, mit der Begründung zurück, dass die erzwungene Annahme des Islam keine rechtliche Gültigkeit habe. Die Erfahrungen während des Dritten Kreuzzuges dürften Saladin und seine Umgebung in dieser Haltung noch bestärkt haben, denn abendländischen Quellen zufolge ließen sich in christliche Gefangenschaft geratene Muslime aus Todesangst taufen, um so schnell wie möglich wieder vom Christentum abzufallen. Die Könige von England und Frankreich, Richard Löwenherz und Philipp II. August, sollen deshalb ein generelles Taufverbot erlassen haben.[72]
Trotzdem wäre es verfehlt, in Saladin einen Herrscher zu sehen, der die Grenzen des Islam sunnitischer Ausprägung überschritten und bereits dem Toleranzideal der

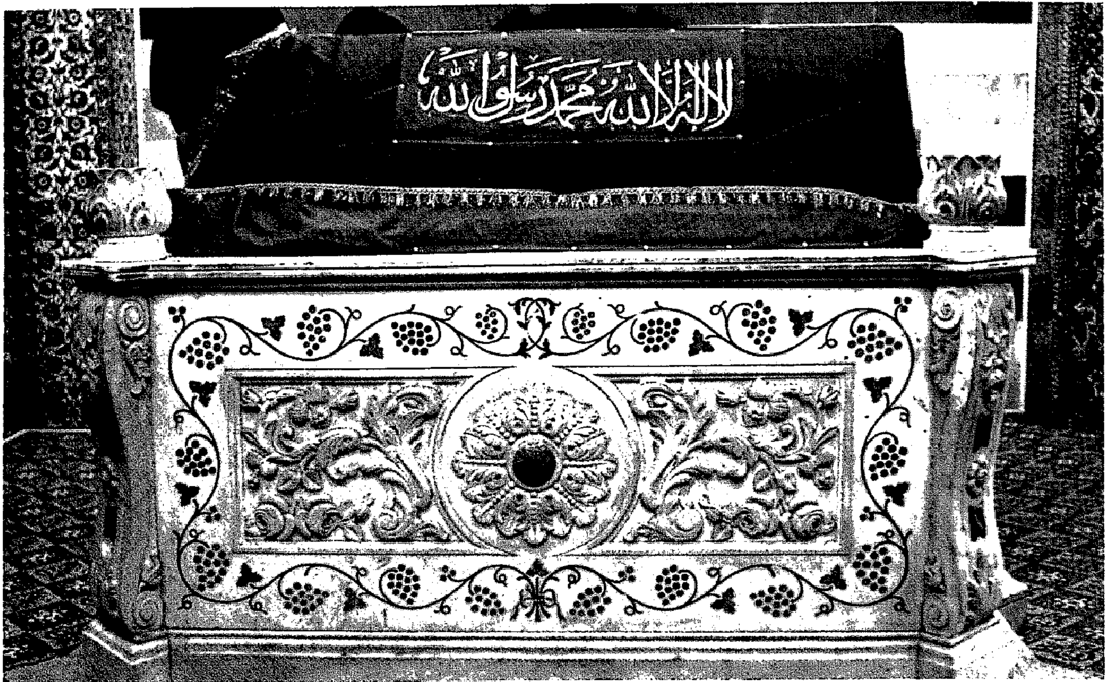
Aufklärung gehuldigt hat. Zwar ließ er im Gegensatz zu vielen muslimischen Herrschern den Andersgläubigen seines Reiches jenen Freiraum, der im Islam durchaus gegeben war, aber im Unterschied zu Lessings Ringparabel dürfte er das Judentum wie das Christentum entsprechend der allgemeinen islamischen Auffassung als durch Mohammed überholte Formen der einen wahren Religion betrachtet haben. Allerdings beeindruckte ihn offenbar der bei so manchem Kreuzfahrer beobachtete und in seiner Propaganda den Muslimen gegenüber als vorbildlich betonte Wille zu unbedingtem Einsatz für die eigene Religion.[73]

3. Saladins Nachwirkung

Vor dem 19. Jahrhundert war das Interesse der Muslime an den Kreuzzügen wie auch an den Verhältnissen in Europa sehr gering.[74] Kaum stärker war ihr Interesse an der Gestalt Saladins, obwohl er nicht nur Jerusalem zurückerobert, sondern schon vorher auch das aus sunnitischer Sicht ketzerische Kalifat der Fatimiden gestürzt hatte, die über 200 Jahre lang in Ägypten die Herren gewesen waren. Die Rückeroberung Jerusalems durch Saladin bedeutete für die Mehrheit der Christen in Europa weit mehr als für die Mehrheit der Muslime im Orient. Obwohl auch Jerusalem den Muslimen als heilige Stadt und als Ort des Jüngsten Gerichts galt, im Ansehen freilich hinter Mekka und Medina zurückstand, hielten sich ihre Begeisterung über die Rückeroberung Jerusalems und ihr Einsatz für den Dschihad gegen die Kreuzfahrer trotz des Versprechens jenseitigen Lohnes und aller propagandistischen Anstrengungen Saladins deutlich in Grenzen. Dies zeigt die Reaktion bzw. Gleichgültigkeit anderer muslimischer Herrscher, nicht zuletzt des Kalifen an-Nasir in Bagdad.[75] Vergeblich hielt ihm Saladin das Engagement des Papstes für den Kreuzzug als beispielhaft vor.[76] Zwar wurde Saladin von seinen Anhängern als ein zweiter Joseph von Ägypten gefeiert und teilweise sogar in die Nähe des für das Ende der Zeiten erwarteten Mahdi gerückt,[77] aber wohl nicht wenige der damaligen Muslime – auch in Syrien, also in seinem eigenen Herrschaftsbereich – betrachteten Saladin als Usurpator des Erbes seines Vorgängers Nuraddin, der den Dschihad gegen die Kreuzfahrerstaaten lediglich als Mittel benutzte, um seine Usurpation zu legitimieren und seine Herrschaft auf Kosten seiner muslimischen Nachbarn immer noch weiter auszudehnen.

Die erste moderne Saladinbiographie aus der Feder eines Orientalen erschien 1872, aber nicht etwa in arabischer, sondern in türkischer Sprache. Ihr Verfasser war der jungosmanische Literat Namik Kemal. Er wollte damit nicht zuletzt eine muslimische Antwort auf die siebenbändige *Histoire des croisades* geben, die der Franzose Joseph François Michaud in den Jahren 1812 bis 1822 veröffentlicht hatte.[78]

Ende des 19. Jahrhunderts dann wurde es in der politischen und intellektuellen Führungsschicht des Osmanenreiches üblich, die damalige Politik europäischer Mächte als Parallele zu den Kreuzzügen zu betrachten: So vertrat der 1876 bis 1909 regierende Sultan Abdülhamid II. mehrfach die Ansicht, dass Europa politisch einen Kreuzzug gegen sein Reich führe. Diese Äußerungen wurden in der panislamischen Presse verbreitet, ein Hinweis darauf findet sich aber auch in der Einleitung zu der ersten zusammenfassenden Darstellung der Kreuzzüge aus der Feder eines arabischen Muslim. Diese erschien 1899 in Kairo. Ihr Autor war der Ägypter Ali al-Hariri.[79]



Das spätosmanische Marmorgrabmal Saladins.

Mit dem erwachenden Interesse an den Kreuzzügen rückte bei vielen Muslimen die Gestalt Saladins ins Blickfeld. Zugleich entdeckten sie, dass man in Europa ein positives Saladinbild zeichnete, das in deutlichem Gegensatz zu den negativen Urteilen der Europäer über andere Persönlichkeiten der islamischen Geschichte stand. Dazu trug maßgeblich Kaiser Wilhelm II. bei. Er unternahm 1898 eine von Thomas Cook arrangierte Reise in den Nahen Osten, auf der er auch Saladins Grab in Damaskus besuchte. Durch die Rede, die er dort hielt, wurde Millionen von Muslimen die Verehrung der Europäer für Saladin bewusst. Wilhelm II. sagte unter anderem, er sei „tief ergriffen von dem Gedanken, an der Stelle zu stehen, wo einer der ritterlichsten Herrscher aller Zeiten, der große Sultan Saladin, geweilt hat, ein Ritter ohne Furcht und Tadel, der oft seine Gegner die rechte Art des Rittertums lehren mußte." Wilhelm legte auf Saladins Grab eine seidene Fahne und einen bronzenen Lorbeerkranz nieder, der zwei Jahrzehnte später durch Lawrence von Arabien als Beutestück nach England gebracht wurde und sich heute im Londoner Imperial War Museum befindet.[80] Besonders in der arabischen Literatur hat es während der folgenden Jahrzehnte nicht an Äußerungen der Bewunderung für Saladin gefehlt. Sehr früh traten dabei christliche arabische Autoren hervor, denn für sie war die Verherrlichung Saladins als eines gegenüber Nicht-Muslimen toleranten Herrschers von aktueller Bedeutung. Bereits im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts waren Schauspiele über Saladin von ägyptischen und libanesischen Theatergruppen aufgeführt worden, deren Mitglieder häufig Christen waren.[81]

Die erste nennenswerte Saladinbiographie in der modernen arabischen Literatur stammt allerdings nicht von einem christlichen, sondern von einem muslimischen Autor, nämlich dem Ägypter Ahmad al-Biyali. Sie erschien erst nach dem Ende

des Ersten Weltkrieges und dem Zusammenbruch des Osmanenreiches 1920 in Kairo, also 48 Jahre nach der ersten türkischen Biographie. Inzwischen waren 1910 noch eine weitere türkische Biographie und 1912 auch eine türkische Übersetzung von Walter Scotts „Der Talisman" veröffentlicht worden.[82]

Nach dem Ersten Weltkrieg, in der Zeit des britischen Mandats über Palästina, war die Berufung auf Saladin nicht mehr wegzudenken aus der politischen Rhetorik des arabischen Widerstandes gegen die Pläne der Zionisten.[83] Nach dem Zweiten Weltkrieg dann und der folgenden Gründung des Staates Israel entstand besonders im arabischen Sprachraum eine wahre Flut von Literatur über die Kreuzzüge und deren muslimische Gegner, in der vor allem Saladin gefeiert wurde. Dabei kam es auch in der akademischen Geschichtsschreibung zu vielen Beispielen dafür, Parallelen zu ziehen zwischen der Entstehung und dem Untergang des Königreiches Jerusalem und der Geschichte des Staates Israel. Dieser Vergleich diente häufig dem Ziel, Hoffnungen auf die Vernichtung Israels zu wecken und über Jahrzehnte hinweg am Leben zu erhalten.[84]



Bronzekranz Wilhelms II. für Saladins Grab (Imperial War Museum, London).

Eine besondere Rolle spielt die Erinnerung an Saladin auch in der Auseinandersetzung der arabischen mit den kurdischen Nationalisten. Während sich die moderne kurdische Literatur der Gestalt Saladins als eines Helden ihrer Nation bemächtigt, haben z. B. verschiedene Regierungen in Bagdad versucht, Saladin als Symbolfigur der panislamischen, also auch kurdisch-arabischen Brüderlichkeit zu benutzen und in seinem Namen die kurdische Unabhängigkeitsbewegung zu bekämpfen. Einige arabische Historiker haben auch nachzuweisen versucht, dass Saladin zumindest kulturell ganz und gar Araber gewesen sei und die Masse seiner Truppen aus Arabern bestanden habe, während in der Türkei einige Autoren behauptet haben, dass die Kurden von den Türken in Zentralasien abstammten und deshalb auch Saladin ein Türke gewesen sei.[85]

Als in islamischen Ländern seltenes Beispiel des Denkmals einer historischen Persönlichkeit wurde 1992 in Damaskus ein Reiterstandbild aufgestellt, das Saladin als Sieger über die Kreuzfahrer zeigt.[86] Mehrere muslimische Staatschefs, darunter zuletzt der wie Saladin in der Stadt Tikrit geborene Iraki Saddam Hussein,[87] haben sich nur allzu gern mit Saladin vergleichen lassen. Aber Saladin ist keineswegs für alle heutigen Muslime der Vorkämpfer des Islam und der Einheit der Muslime par excellence, als den ihn seine Propaganda hinzustellen versuchte. Aus der Sicht der Schiiten gehört Saladin zu den Feinden des wahren Islam, weil er das Kalifat der

Fatimiden in Ägypten gestürzt hat. Abgesehen von diesem Vorwurf, scheute sich der schiitische Autor Saiyid Hasan al-Amin in zwei 1967 verfassten Artikeln nicht, Saladin vor allem als skrupellosen Opportunisten und Unterdrücker des Volkes darzustellen: In seinen späteren Lebensjahren habe Saladin dem Dschihad die Ruhe vorgezogen und mit den Christen kollaboriert, um sich und seine Anhänger zu bereichern und die Herrschaft seiner Familie zu festigen, statt die Kreuzritter endgültig zu vertreiben. Dies sei in Vergessenheit geraten, und deshalb werde Saladin zu Unrecht verehrt.[88]

Anmerkungen:

1 Vgl. Margaret Jubb, The Legend of Saladin in Western Literature and Historiography, Lewiston/Queenston/Lampeter 2000; außerdem die älteren Arbeiten von Johannes Hartmann, Die Persönlichkeit des Sultans Saladin im Urteil der abendländischen Quellen, Berlin 1933, S. 26f., S. 55 und S. 117f.; Margaret Ruth Morgan, The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre, London 1973, S. 14f.; Reinhold Röhricht, Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100 - 1291), Innsbruck 1898, S. 658 mit Anm. 1.

2 Vgl. Albert Schultens, Vita et res gestae Sultani Saladini auctore Bohadino f. Sjeddadi, Leiden 1732.

3 Vgl. Felix Klein-Franke, Die klassische Antike in der Tradition des Islam, Darmstadt 1980, S. 42 und S. 62f.

4 Francois Louis Claude Marin, Histoire de Saladin, Sultan d'Egypte et de Syrie, Paris 1758. Wegen der deutschen Übersetzung dieses Werkes durch Elieser Gottlieb Küster (Celle 1761) trifft die Behauptung von Lane-Poole und Ehrenkreutz nicht zu, dass diese erste moderne Saladinbiographie keinen Übersetzer und keine Verbreitung gefunden habe, vgl. Stanley Lane-Poole, Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem, London/New York 1898, S. X, und Andrew S. Ehrenkreutz, Saladin, Albany, N. Y., 1972, S. 4.

5 Vgl. Peter Demetz, Gotthold Ephraim Lessing: Nathan der Weise. Vollständiger Text. Dokumentation, Frankfurt am Main/Berlin 1966, S. 169f.; Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise. Erläuterungen und Dokumente, hrsg. von Peter von Düffel, Stuttgart 1972, S. 78-81.

6 Ebend., S. 74f.; Demetz (wie Anm. 5), S. 213-216.

7 Vgl. Lane-Poole, Saladin (wie Anm. 4), S. 392-397.

8 Vgl. Anm. 4.

9 Ebend.

10 Vgl. Hartmann, Persönlichkeit (wie Anm. 1); Jubb, Legend (wie Anm. 1), S. 5-32; Hannes Möhring, Heiliger Krieg und politische Pragmatik: Salahadinus Tyrannus, in *Deutsches Archiv* 39, 1983, S. 439-466; Rainer Christoph Schwinges, Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus, Stuttgart 1977, S. 173 und S. 199-209.

11 Vgl. unten.

12 Vor allem ist in diesem Zusammenhang der altfranzösische Augenzeugenbericht aus der Feder des Pulanen Ernoul zu nennen, aber auch die lateinische Darstellung, die Robert von Auxerre gibt. Die Verbreitung dieser zwei Quellen ist unbestritten. Beide betonen nicht zuletzt Saladins Milde den armen Christen gegenüber, die sich aus eigenen Mitteln nicht freikaufen konnten, vgl. La continuation de Guillaume de Tyr (1184-1197), hrsg. von Margaret Ruth Morgan, Paris 1982, S. 69-74; Robert von Auxerre, Chronicon, hrsg. von Oswald Holder-Egger, MGH SS 26, Hannover 1882, S. 252.

13 Vgl. Ambroise, L'Estoire de la guerre sainte, hrsg. von Gaston Paris, Paris 1897, V.11975-12012. Von dieser Darstellung ist abhängig: Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi, hrsg. von William Stubbs, London 1864 (Chronicles and Memorials of the Reign of Richard I, Rolls Series, 38,1), S. 434f.; vgl. auch Hartmann, Persönlichkeit (wie Anm. 1), S. 113.

14 Vgl. Schwinges, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 10), S. 252f.

[15] Vgl. Röhricht, Geschichte (wie Anm. 1), S. 474f. und S. 497; Das Itinerarium peregrinorum. Eine zeitgenössische englische Chronik zum dritten Kreuzzug in ursprünglicher Gestalt, hrsg. von Hans Eberhard Mayer, Stuttgart 1962, S. 263, S. 268 und S. 304.

[16] Ibn al-Athir, al-Kamil fi t-ta'rikh, in Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux, 2,1, Paris 1887, S.47.

[17] Guillaume de Tyr, Chronique XX 11, hrsg. von Robert B. C. Huygens, Turnholti 1986, S. 925. Vgl. dazu Schwinges, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 10), S. 173.

[18] Guillaume de Tyr, Chronique (wie Anm. 17) XIX 5, S. 871.Vgl. dazu Schwinges, Kreuzzugsideologie (wie Anm. 10), S. 172f.

[19] Vgl. Hartmann, Persönlichkeit (wie Anm. 1), S. 19.

[20] Ebend., S. 119; Jubb, Legend (wie Anm. 1), S. 33-44 mit weiteren Beispielen.

[21] Vgl. Arno Borst, Die Staufer in der Geschichtsschreibung, in Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst - Kultur, Bd. 3, Stuttgart 1977, S. 265f.

[22] Wilferd Madelung, Artikel al-Mahdi in The Encyclopaedia of Islam. New Edition, 5, Leiden 1986, S. 1232f.; Hannes Möhring, Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung, Stuttgart 2000, S. 377 und S. 388.

[23] Zu diesem Gebot vgl. Gustav Edmund von Grunebaum, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963, S. 559f. Anm. 91.

[24] Ibn Djubair, Rihla, hrsg. von William Wright und Michael Jan de Goeje, Leyden/London 1907, S. 298; ders., Voyages, übersetzt von Maurice Gaudefroy-Demombynes, Paris 1949–1965, S. 347.

[25] Vgl. Anm. 23.

[26] Vgl. Ehrenkreutz, Saladin (wie Anm. 4), S. 151; Hamilton Gibb, The Life of Saladin. From the Works of Imad ad-Din and Baha ad-Din, Oxford 1973, S. 35f.; Malcolm Cameron Lyons und David E. P. Jackson, Saladin. The Politics of the Holy War, Cambridge u. a. 1982, S. 108, S. 191 und S. 199.

[27] Imad al-Din al-Isfahani, al-Fath al-qussi fi l-fath al-qudsi, hrsg. von Carlo de Landberg, Leyde 1888, S. 480-482; ders., Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin, übersetzt von Henri Massé, Paris 1972, S. 430-432; Baha al-Din Ibn Shaddad, an-Nawadir as-sultaniya wal-mahasin al-yusufiya, hrsg. von Gamal al-Din ash-Shaiyal, al-Qahira 1964, S. 17f., entspricht Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux, 3, Paris 1884, S. 18-20.

[28] Zum Verdruss seines Sekretärs Imad al-Din ließ Saladin den Patriarchen von Jerusalem mit allen Kirchenschätzen abziehen. Statt durch die Einnahme von Akkon und Jerusalem die eigenen Kassen zu füllen, so kritisiert Imad al-Din außerdem, habe Saladin die Beute, sofern sie nicht überhaupt von einzelnen Emiren und Beamten unterschlagen worden sei, unter seine Leute verteilt und nur wenig davon behalten, vgl. Imad al-Din, al-Fath (wie Anm. 27), S. 31 Zeile 17-19, S. 56 Zeile 14-22 und S. 60 Zeile 13-19 (= übersetzt von Massé, wie Anm. 27, S. 49); Abu Shama, Kitab ar-Raudatain fi akhbar ad-daulatain, Teil 2, al-Qahira 1288, S. 87 Zeile 2-4, S. 92 Zeile 33-36, S. 95 Zeile 22-27 und S. 115 Zeile 2-4; entspricht Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux, 4, Paris 1898, S. 297, S. 319, S. 330 und S. 339.

[29] Abu Shama, ar-Raudatain (wie Anm. 28), S. 217 Zeile 29-32.

[30] Vgl. Hassanein Rabie, The Financial System of Egypt A. H. 564 – 741/ A. D. 1169 – 1341, London u. a. 1972, S. 173f.

[31] Imad al-Din, al-Fath (wie Anm. 27), S. 328 (= übersetzt von Massé, wie Anm. 27, S. 290); Ibn Shaddad, an-Nawadir (wie Anm. 27), S. 157, entspricht Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux, 3, Paris 1884, S. 212f.

[32] Vgl. Anm. 27.

[33] Vgl. Lyons und Jackson, Saladin (wie Anm. 26), S. 3 und S. 368.

[34] Ebend., S. 65 und S. 151f.

[35] Zu diesem Ideal vgl. Hans Heinrich Schaeder, Der Mensch in Orient und Okzident. Grundzüge einer eurasiatischen Geschichte, München 1960, S. 279-286.

[36] Vgl. das Charakterbild Nuraddins bei Ibn al-Athir, al-Kamil fi t-ta'rikh, in Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux, 1, Paris 1872, S. 604.

[37] Vgl. Lyons und Jackson, Saladin (wie Anm. 26), S. 152.

[38] Vgl. Abu Shama, Kitab ar-Raudatain fi akhbar ad-daulatain, hrsg. von M. Hilmi M. Ahmad, 1, al-Qahira 1956 – 1962, S. 440 Zeile 7f.; Ibn al-Furat, Ta'rikh, hrsg. von Hasan Muhammad ash-Shamma , 4,1, Basra 1967, S. 64 Zeile 19. Übrigens hatte auch Nuraddin als junger Mann das Weintrinken geliebt und sich nachts häufig in zweifelhafter Gesellschaft aufgehalten, wie Ibn al-Furat zum Tode von Madjd

al-Din Abu Bakr Ibn ad-Daya, Nuraddins Milchbruder und späterem Stellvertreter in Aleppo, berichtet, vgl. ebend., S. 107 Zeile 2-7.

39 Rabie, Financial System (wie Anm. 30), S. 119.

40 Imad al-Din, al-Fath (wie Anm. 27), S. 480 (= übersetzt von Massé, wie Anm. 27, S. 429).

41 Ebend., S. 123f. und S. 483 (= übersetzt von Massé, S. 114 und S. 433).

42 Ehrenkreutz, Saladin (wie Anm. 4), S. 145; Gibb, Life (wie Anm. 26), S. 18; Lyons und Jackson, Saladin (wie Anm. 26), S. 105.

43 Ebend., S. 72; Michael A. Köhler, Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient. Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13. Jahrhundert, Berlin/New York 1991, S. 277.

44 Vgl. Norman Daniel, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh [2]1966, S. 109, S. 123-127, S. 132 und S. 262; Roswitha Wisniewski, Kreuzzugsdichtung. Idealität in der Wirklichkeit, Darmstadt 1984, S. 41.

45 Vgl. Alfons Becker, Papst Urban II. (1088 – 1099), 2, Stuttgart 1988, S. 404.

46 Die islamische Herrschaft konnte tolerant oder intolerant sein, wie auch Albrecht Noth, Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz, in *Saeculum* 29, 1978, S. 191f. und S. 203f. deutlich macht.

47 Die fehlende Kenntnis der Praxis betont auch Daniel, Islam (wie Anm. 14), S. 160.

48 Ebend., S. 123 und S. 126 sowie Ludwig Hagemann, Der Kur' an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte, Frankfurt am Main 1976, S. 38 und auch S. 61 Anm. 52 sowie S. 63 und S. 97.

49 Das wird beispielsweise an der Haltung des Gegenpapstes Clemens III. gegenüber den erzwungenen Judenbekehrungen von 1096 deutlich, vgl. Jürgen Ziese, Wibert von Ravenna. Der Gegenpapst Clemens III. (1084 – 1100), Stuttgart 1982, S. 241. Vgl. allgemein Rüdiger Schnell, Die Christen und die „Anderen". Mittelalterliche Positionen und germanistische Perspektiven, in Odilo Engels und Peter Schreiner (Hrsg.), Die Begegnung des Westens mit dem Osten, Sigmaringen 1993, S. 189-191; Hannes Möhring, Der andere Islam. Zum Bild vom toleranten Sultan Saladin und neuen Propheten Schah Ismail, ebend., S. 146f. Anm. 101 (mit weiterer Literatur).

50 Ebend., S. 133 Anm. 12 und S. 147 Anm. 102.

51 Vgl. Ernst Schulin, Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke, Göttingen 1958, S. 115, und Ahmad Gunny, Diderot, the *Encyclopédie* and Islam, in Robin J. Howells u.a. (Hrsg.) Voltaire and His World. Studies Presented to W. H. Barber, Oxford 1985, S. 268f. Daneben lässt sich im 17. und 18. Jahrhundert aber vereinzelt auch eine positive Haltung gegenüber Mohammed und dem Islam beobachten, vgl. Johann Fück, Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig 1955. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass sich Voltaires Meinung über Mohammed und den Islam im Gegensatz zu seiner Haltung gegenüber Jesus und dem Christentum vom Negativen zum Positiven wandelte, vgl. Djavad Hadidi, Voltaire et l'Islam, Paris 1974.

52 Vgl. Möhring, Der andere Islam (wie Anm. 49), S. 134-136; ders., Mekkawallfahrten orientalischer und afrikanischer Herrscher im Mittelalter, in *Oriens* 34, 1994, S. 319f.; ders., Zwischen Joseph-Legende und Mahdi-Erwartung: Erfolge und Ziele Sultan Saladins im Spiegel zeitgenössischer Dichtung und Weissagung, in Yaacov Lev (Hrsg.), War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th – 15th Centuries, Leiden/New York/Köln 1997, S. 214-216.

53 Ebend., S. 206-213; Möhring, Der andere Islam (wie Anm. 49), S. 141.

54 Ebend., S. 136f.

55 Ebend., S. 137f.

56 Ebend., S. 138f.

57 Ebend., S. 139f.

58 Ebend., S. 141f.; Hannes Möhring, Saladin und der Dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen, Wiesbaden 1980, S. 210 und S. 218f.

59 Ibn Shaddad, an-Nawadir (wie Anm. 27), S. 22, entspricht Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux, 3, Paris 1884, S. 25.

60 Vgl. Hannes Möhring, Zwei aiyubidische Briefe an Alexander III. und Lucius III. bei Radulf de Diceto zum Kriegsgefangenenproblem, in *Archiv für Diplomatik* 46, 2000, S.197-216.

61 Abu Shama, ar-Raudatain (wie Anm. 28), S. 79 Zeile 28-32, entspricht Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux, 4, Paris 1898, S. 277.

[62] Ebend., S. 79 Zeile 28 – S. 80 Zeile 5, entspricht Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux, 4, Paris 1898, S. 277f..
[63] Ders., Kitab ar-Raudatain fi akhbar ad-daulatain, Teil 1, al-Qahira 1287, S. 273 Zeile 10-14, entspricht Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux, 4, Paris 1898, S. 185.
[64] Davon berichtet keine erzählende Quelle, sondern eine Urkunde, vgl. Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem (1100 – 1310), hrsg. von J. Delaville Le Roulx, 1, Paris 1894, Nr. 847.
[65] Vgl. Anm. 16.
[66] Vgl. Möhring, Saladin (wie Anm. 28), S. 50-56.
[67] Ebend., S. 31f.
[68] Vgl. Imad al-Din, al-Fath (wie Anm. 27), S. 60f. (= übersetzt von Massé, wie Anm. 27, S. 49f.); Ibn al-Athir, al-Kamil (wie Anm. 36), S. 702.
[69] Vgl. Imad al-Din, al-Fath (wie Anm. 27), S. 60 (= übersetzt von Massé, S. 49); Ibn al-Athir, al-Kamil (wie Anm. 36), S. 704.
[70] Vgl. Imad al-Din, al-Fath (wie Anm. 27), S. 69 (= übersetzt von Massé, S. 59).
[71] Joinville, Das Leben des heiligen Ludwig, übersetzt von Eugen Mayser, Düsseldorf 1969, Kap. 66, S. 159.
[72] Vgl. Möhring, Der andere Islam (wie Anm. 49), S. 142-144.
[73] Ebend., S. 144.
[74] Vgl. Bernard Lewis, Die Welt der Ungläubigen. Wie der Islam Europa entdeckte, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1983; Hannes Möhring, Konstantinopel und Rom im mittelalterlichen Weltbild der Muslime, in Peter Moraw (Hrsg.), Das geographische Weltbild um 1300. Politik im Spannungsfeld von Wissen, Mythos und Fiktion, Berlin 1989, S. 59-95; ders., Warum verlor die islamische Kultur ihre führende Stellung?, in *Historische Zeitschrift* 277, 2003, S. 655-666.
[75] Vgl. Möhring, Saladin (wie Anm. 58), S. 33f., S. 110-113, S. 189-209 und S. 211f.
[76] Vgl. Möhring, Konstantinopel (wie Anm. 74), S. 77.
[77] Vgl. Möhring, Joseph-Legende (wie Anm. 52), S. 177-223.
[78] Vgl. Werner Ende, Wer ist ein Glaubensheld, wer ist ein Ketzer? Konkurrierende Geschichtsbilder in der modernen Literatur islamischer Länder, in *Die Welt des Islams* N.S. 23-24, 1984, S. 80f.
[79] Ebend., S. 81f.
[80] Ebend., S. 83f.; Elizabeth Siberry, Das Bild der Kreuzzüge im 19. und 20. Jahrhundert, in Jonathan Riley-Smith (Hrsg.), Illustrierte Geschichte der Kreuzzüge, Frankfurt am Main/New York 1999, S. 421f.
[81] Ende, Glaubensheld (wie Anm. 78), S. 84.
[82] Ebend., S. 85.
[83] Ebend., S. 86.
[84] Ebend., S. 86f.; William L. Ochsenwald, The Crusader Kingdom of Jerusalem and Israel: An Historical Comparison, in The Middle East Journal 30, 1976, S. 221-226; Emanuel Sivan, Modern Arab Historiography of the Crusades, in *Asian and African Studies* 8, 1972, S. 109-149, besonders S. 128.
[85] Ende, Glaubensheld (wie Anm. 78), S. 87f.; Carole Hillenbrand, The Crusades. Islamic Perspectives, Edinburgh 1999, S. 594; Sivan, Historiography (wie Anm. 84), S. 128-132. Es ist möglich, dass Saladin nicht nur kurdische, sondern auch arabische Vorfahren hatte, vgl. Möhring, Joseph-Legende (wie Anm. 52), S. 203f. Jedenfalls war er von der Kultur her arabisch geprägt, vgl. Lyons und Jackson, Saladin (wie Anm. 26), S. 3. Als Soldat dürfte er vor allem türkischen Traditionen verpflichtet gewesen sein, denn türkische Truppen bildeten in Nuraddins Heer die Mehrheit.
[86] Hillenbrand, Crusades (wie Anm. 85), S. 595-600.
[87] Ebend., S. 595 und S. 615 mit Anm. 23.
[88] Vgl. Ende, Glaubensheld (wie Anm. 78), S. 89-94.

Vom Umgang mit Konfrontationen und Kulturen
Eine Zusammenfassung[1]

Bernd Schneidmüller

Die geraden Wege zu Saladin und den Kreuzfahrern, zum Miteinander oder zur Konfrontation der Kulturen im Nahen Osten des 11. bis 13. Jahrhunderts, zu mittelalterlicher Koexistenz oder Feindschaft, zu Toleranz oder Hass sind uns verstellt. Das Interesse am Thema wird den Interessen, Hoffnungen, Ängsten, Sehnsüchten und Erziehungsversuchen der Nachgeborenen verdankt. Immer wieder wurde Geschichte benutzt, um Gegenwart zu deuten und Zukunft zu beschwören. In solchen Instrumentalisierungen verschwammen die Vergangenheiten zum Wunsch. Helden und Schurken wurden konstruiert, wie immer man sie brauchte. Darum konnte die Geschichte der Kreuzzüge nicht zu Ende gehen.
Am Schluss einer Tagung mit kontroversen Vorträgen und Diskussionen soll der Versuch einer zugespitzten Bündelung gemacht werden, keine ausgewogene Zusammenfassung, eher ein Anstoß für ein Ausstellungsprojekt, das seine Botschaften und Konturen noch bedenken will.
Zwei Texte stehen hier am Anfang, Botschaften von Tugend und Hass, Symbole für eine symbolische Welt. 1779, im fünften Auftritt des dritten Aufzugs seines dramatischen Gedichts „Nathan der Weise", dachte sich Gotthold Ephraim Lessing das folgende Zwiegespräch zwischen Sultan Saladin und Nathan dem Weisen aus:

„SALADIN. Ich heische deinen Unterricht in ganz
Was anderm; ganz was anderm. – Da du nun
So weise bist: so sage mir doch einmal –
Was für ein Glaube, was für ein Gesetz
Hat dir am meisten eingeleuchtet?
NATHAN. Sultan,
Ich bin ein Jud'.
SALADIN. Und ich ein Muselmann.
Der Christ ist zwischen uns. – Von diesen drei
Religionen kann doch eine nur
Die wahre sein. – Ein Mann, wie du, bleibt da
Nicht stehen, wo der Zufall der Geburt
Ihn hingeworfen: oder wenn er bleibt,
Bleibt er aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern.
Wohlan! so teile deine Einsicht mir
Dann mit. Lass mich die Gründe hören, denen
Ich selber nachzugrübeln, nicht die Zeit
Gehabt. Lass mich die Wahl, die diese Gründe
Bestimmt, – versteht sich, im Vertrauen – wissen,

Damit ich sie zu meiner mache. – Wie?
Du stutzest? Wägst mich mit dem Auge? Kann
Wohl sein, dass ich der erste Sultan bin,
Der eine solche Grille hat; die mich
Doch eines Sultans eben nicht so ganz
Unwürdig dünkt."[2]

Von der Eroberung Jerusalems durch Saladins Truppen berichtet der mittelalterliche Chronist Ibn-al-Athīr:

> Es befand sich auf der Kuppel der Sacra ein großes Kreuz aus Gold. An dem Tag, als die Stadt sich ergab, stiegen mehrere Muslime hinauf, um es herunterzuschlagen. Bei diesem Schauspiel wendeten sich die Blicke der Christen wie der Muslime dorthin. Als das Kreuz fiel, erhob sich ein allgemeines Geschrei in der Stadt und der Umgebung; es waren Freudenschreie auf Seiten der Muslime und Schmerz- und Wutschreie bei den Christen; der Lärm war so groß, dass man glauben konnte, die Welt ginge unter.[3]

Wie können, wie sollen wir uns im beginnenden 21. Jahrhundert diesen Gegensätzen nähern, den mittelalterlichen Quellen voller Blut und Gewalt, den neuzeitlichen Entwürfen vom Kulturkontakt und vom Sinnieren über den rechten Glauben?

1. Vorträge und Diskussionen

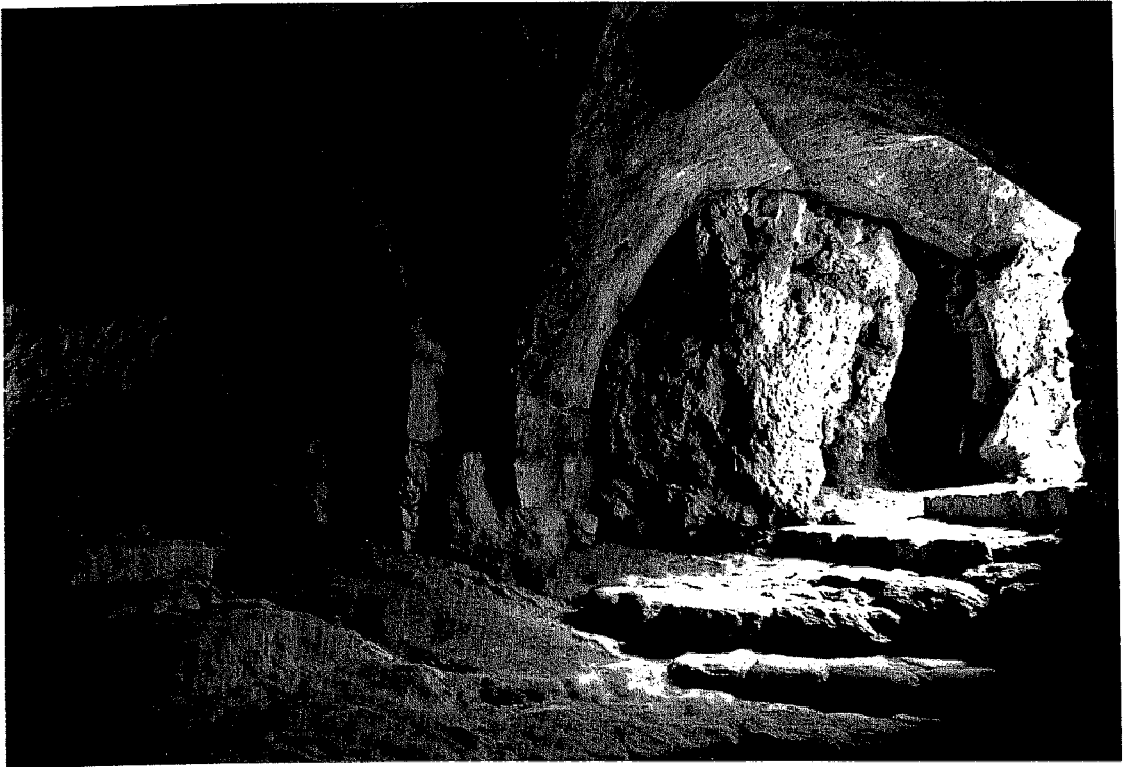
Erinnerungen an Vorträge und Debatten mögen die Wege ein wenig strukturieren. Gar zu gerne würden wir die Begegnungen des Westens mit dem Osten im Hochmittelalter als interkulturellen Prozess beschreiben. Doch die Maßstäbe für die Beurteilung fremder Kulturen veränderten sich seither, weil das Fremde im Mittelalter noch keinen besonderen Wert an sich zu beanspruchen vermochte. So verschränkte sich, wie Stefan Weinfurter in seiner Einleitung hervorhob, die oszillierende Vielfalt der christlichen Ordnung im Osten mit der hochmittelalterlichen Wahrheitssicherheit des Westens. Bei allen Gegensätzen ähnelten sich freilich die Bilder des idealen Herrschers im Osten wie im Westen. Staatsklugheit, abwägendes Verhalten, Vertragstreue wurden hier wie dort geschätzt. Doch die Daheimgebliebenen dachten zumeist klarer, weil ihr Ordnen in Schwarz-Weiß-Blöcken ungefährlicher war.
Also wurden die Kreuzzüge nicht zu einem „Festival der Weltkulturen". Die Ziele der fahrenden Krieger verschwammen ohnehin in vorkonkreten Wünschen. Modelle der *curialitas* mochten sich im Westen wie im Osten ausformen. Wo ein Heiliger Krieg geführt wurde, da interessierte, wie Martin Kintzinger unterstrich, die Kultur der Gegner nicht mehr. Die höfische Kultur der Verhandlungsführung entwickelte sich aus der diplomatischen Praxis. Weil Kaiser Friedrich II. sie besser beherrschte als andere, wurde er seinen Zeitgenossen verdächtig. Erinnerung machte sich dagegen an den großen Helden und den guten Mustern fest. Das reale Grauen wurde in den idealen Gegensatz von Richard I. und Saladin eingedampft, in literarischen

Mustern eines Cid oder Roland hoffähig gemacht. Erst das späte Mittelalter konnte sich die ständische Vergleichbarkeit christlicher und muslimischer Ritter denken. Wann begann der Wandlungsprozess, in der kriegerischen Begegnung des 11. und 12. oder erst in der christlichen Bewältigung des eigenen Versagens im 13. Jahrhundert? Dann konnte der Osten für die ritterlich-christliche Welt des Westens zum Spiegel werden, zum Spiegel für eigene Werte, Tugenden, Verhaltensformen. Die Diskussion biss sich an der Frage fest, ob im Übergang vom Hoch- zum Spätmittelalter eher die Toleranz zunahm oder nur die Akzeptanz der eigenen Unfähigkeit zum Sieg. In seinem Panorama der materiellen Hofkultur hob Heinz Gaube den Glanz des Ostens hervor, geprägt von byzantinischen und iranischen Einflüssen, bei der Ankunft der Kreuzfahrer schon ein wenig stagnierend, aber immer noch von blendender Pracht. Auch wenn sich die Höfe der Ayyubiden bescheidener gaben als frühere Zentren oder als die späteren Aufgipfelungen unter Osmanen und Safawiden – die Quellen künden beredt von architektonischem Glanz, von der Vitalität in Literatur und Musik. Die Diskussion setzte diese orientalische Welt in scharfen Gegensatz zu den vergleichsweise bescheidenen Höfen der Kreuzfahrer – es fiel sogar das Wort vom „Wüstenrot-Format" zur Kennzeichnung der Kreuzfahrerkultur. Doch auch die Ayyubiden müssen differenziert werden. Während Zangi im Rausch ermordet wurde, präsentierte sich Saladins Hof – folgt man der Überlieferung – in großer Sittenstrenge.

Die kriegerische Welt des Nahen Ostens beförderte die Entwicklung der Befestigungstechnik in hohem Maß. Jürgen Krüger machte aber auch die Bedeutung der westlichen Importkunst für die Sakralarchitektur deutlich. Die Grabeskirche wurde nach dem Muster christlicher Pilgerkirchen errichtet. Dagegen sorgten die Ritterorden für einen Ost-West-Transfer. Als man sich das Heilige Grab und den Kreuzweg in die europäische Architektur holte, kopierte man das religiöse Vorbild. Die Diskussion ließ die typologische Kraft dieser Welt hervortreten, aber auch die gewaltigen



Romanisches Gewölbe im Crac des Chevaliers
(Foto: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, 2005).



Gänge in der Burg Masyaf aus dem 13. Jahrhundert
(Foto: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, 2005).

militärischen Herausforderungen. Als der Krieg spätestens seit den 1160er Jahren zum Dauerzustand wurde, schuf man immer ausgefeiltere Burgensysteme und immer neue Technologien zu ihrer Erstürmung. Auf den Zauber der mediterranen Kunst verwies der Vortrag von Avinoam Shalem. Die Errichtung der Kreuzfahrerreiche veränderte das gesamte Handelsgefüge der Levante wie des Mittelmeerraums und schuf neue Bedürfnisse größerer sozialer Gruppen im Transfer von Kunstwerken. So könnten die zahlreichen Elfenbeinkästchen gedeutet werden, die sich bis heute in vergleichsweise hoher Stückzahl erhalten haben. Noch aber sind die genauen Wege ihrer Herstellung und Verbreitung nicht ganz deutlich, wie überhaupt die Frage von Einfluss und Rezeption in der Kunst der Kreuzfahrerzeit noch mancher Überlegung bedarf. Shalem unterstrich nachdrücklich die neue Bedeutung einer künstlerischen „Massenproduktion", die mit geringerem Aufwand eine größer gewordene Nachfrage bediente.
Wie Fronten und Stereotype in der langen Dauer mutierten, zeigte die Analyse von Rainer Christoph Schwinges über Wahrnehmung und Identität bei Wilhelm von Tyrus. Die dritte Generation der Kreuzfahrer erkannte die Notwendigkeit einer tagespraktischen Annäherung deutlicher als die fundamental argumentierenden Ritterorden und jene neu ankommenden Kreuzfahrer, die ihr mitgebrachtes festes Weltbild in rascher Gewaltfahrt umsetzen wollten. Jahrzehnte nach der Eroberung Jerusalems auf dem Ersten Kreuzzug wurde dieses initiale Ereignis zum Mythos, aus dem sich ein neues Identitätsbewusstsein speiste. Als grandiose Vergangen-

heit entwickelte es sich aber auch zur Herausforderung für eine ständig bedrohte Gegenwart. Von Toleranz mochte Schwinges nicht mehr sprechen, eher von der Suche, mit welchen biblischen Stereotypen man die Gegner beschreiben, wie ihre unerklärlichen Erfolge deuten wollte. Langsam schlich sich manche Anerkennung muslimischer Tüchtigkeit in christliche Federn. Die Realität des Zusammenlebens schuf neue Ausgleichszonen, die den Christen im Heiligen Land überlebenswichtiger wurden als den daheim gebliebenen Europäern.



Damaskus: Innenhof der großen Umayyaden-Moschee
(Foto: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, 2005).

Die andere Perspektive trat im Vortrag von Peter Thorau hervor, der die identitätsstiftende Wirkung der Kreuzzüge auf eine disparate muslimische Welt herausstellte. Die Durchsetzung der Mamluken in Ägypten fügte diesem System im 13. Jahrhundert eine neue, ethnische Prägung hinzu.
Die Kreuzzüge wurden für Christen wie Muslime zu einem Urerlebnis ihrer Begegnungen, zu einem Erinnerungsort, der vom 11. bis zum 21. Jahrhundert immer wieder mit Sinn für das Eigene und mit Abscheu für das Andere aufgeladen wurde. Als der deutsche Kaiser Wilhelm II. 1898 den Nahen Osten besuchte, trug er seine Konzepte ebenso in die Erlöserkirche von Jerusalem wie in Saladins Grabesstätte in Damaskus. In einer imperialen Zeit schien ein großer Herrscher über die Jahrhunderte zum anderen zu sprechen. Über die Jahrhunderte, das zeigte der Vortrag von Nikolas Jaspert, erwiesen die Kreuzzüge ihre Wandelbarkeit und Anpassungsfähigkeit bei der Adaption des kulturellen Gedächtnisses. Anders als die Moderne, der die Kreuzzüge zum Bestandteil der europäischen Meistererzählungen wurden, verlängerten mittelalterliche Sinnstifter die Linien zurück und konstruierten ein ununterbrochenes Kreuzzugshandeln seit der Epoche Karls des Großen. Warum – so wurde in der Diskussion erörtert – blieb die Kreuzzugsforschung in Deutschland



Innenansicht des Mausoleums von Saladin. Im Vordergrund das von Willhelm II. geschenkte Grabmal (1898). Im Hintergrund die Original-Grabanlage aus dem 13. Jahrhundert (Foto: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, 2005).

vergleichsweise marginal, trotz aller Verdienste des Lehrers Reinhold Röhricht, der seinen Kaiser Wilhelm II. wegen des Neids seines Schulkollegiums nicht nach Palästina begleiten durfte, trotz der großen wissenschaftlichen Leistungen von Hans Eberhard Mayer oder Rudolf Hiestand? Brauchte es die Sinnstiftung der langen kolonialen Tradition in Frankreich oder England, um die Wurzeln des europäischen Kolonialismus im Hochmittelalter angemessen würdigen zu dürfen? Und welche Erinnerung schuf die Geschichtswissenschaft in den arabischen Ländern?
Dieser Frage stellt Hannes Möhring eine erstaunliche, zugespitzte These entgegen. Erst die europäische Erinnerung habe die muslimische im 19. und 20. Jahrhundert angestoßen, eine besondere Form des Kulturtransfers von West nach Ost. Gerade die Reise Wilhelms II. nach Damaskus habe die Saladinverehrung in der islamischen Welt befördert. Am Ausmaß dieses Kulturimports kristallisierte sich die Diskussion. Wo findet heute die eigenständige wissenschaftliche Kreuzzugsforschung in Syrien, in Ägypten, in Jordanien statt? Sollte diese Erinnerung gar nur europäisch-akademisch gepflegt worden sein? Bei solchen Fragen erwiesen sich die Grenzen der kulturellen Begegnung. Welche arabischen Mittelalterhistoriker wären zu konsultieren

gewesen? Möhring stellte das Saladinbild aber noch in längere Traditionen, zeigte die Konjunktur des edlen Heiden seit der Aufklärung ebenso wie die mittelalterlichen Perspektiven und die modernen Instrumentalisierungen. Doch zum eindeutigen Helden taugte der große Sieger von Hattin trotz aller Auseinandersetzungen zwischen dem Staat Israel und seinen arabischen Nachbarn nicht, da die Differenzen zwischen Schiiten und Sunniten, zwischen Arabern und Kurden durch Saladins Wirken nicht überbrückbar sind. Saladin und die Kreuzfahrer – ist das zuvorderst ein Thema der westlichen Wissenschaft?

2. Perspektiven

In einigen Thesen sollen Ergebnisse und Anregungen der Mannheimer Tagung wie dieses Bandes zusammengefasst werden. Nutzen und Stachel des Themas treten klar hervor. Es gab strukturelle Gemeinsamkeiten mittelalterlicher Herrschaft und Wahrnehmung, in der Begegnung wie im Hass. Neben den Blutrausch trat der Nutzen der Diplomatie.

Die Frage nach der „Konfrontation der Kulturen“ wird von jeder Generation neu und anders beantwortet. Die Wahrnehmungen von Geschichte und die Lehren, die man aus ihr zu ziehen vermeint, sind aktuellen Wünschen und Sehnsüchten geschuldet. Die europäische Geschichtswissenschaft des 19. und früheren 20. Jahrhunderts konnte die Kreuzzüge noch als Überlegenheit der abendländischen Christenheit feiern. Darum war es kein Zufall, dass dem ersten Jahrhundert der Kreuzfahrerherrschaft größere Aufmerksamkeit widerfuhr als den langen Etappen der Verluste seit der Niederlage von Hattin und Jerusalem. Die Muster zeitgenössischer Deutung dieser gescheiterten europäischen Globalisierung bedürfen noch sorgfältiger Analyse.[4] Auf jeden Fall zählen die Kreuzzüge bis heute zu den großen europäischen Meistererzählungen und erfahren durch die aktuellen Konfliktzonen im Nahen Osten beständiges Interesse einer Öffentlichkeit, die sich des Begriffs „Kreuzzug“ zur Sinnstiftung wie zur Abgrenzung bedient. Eine wortgeschichtliche Analyse könnte charakteristische Unterschiede im Sprachgebrauch zwischen Europa und Amerika aufdecken, die manche Irritationen erklären helfen. Während der Kreuzzugsbegriff im Deutschen heute negativ besetzt ist, wird er im Amerikanischen sehr weitläufig zur Kennzeichnung intensiven Wollens benutzt. Wie beliebt die Kreuzzüge im gegenwärtigen Gebrauch sind, erweist die einfache Google-Suche im Internet: Am 6. Februar 2005 ergaben sich für „crusade“ ca. 3.770.000 Einträge, für „crusades“ ca. 1.120.000, für „croisade“ ca. 263.000, für „croisades“ ca. 135.000. „Kreuzzug“ erbrachte ca. 219.000 Treffer, „Kreuzzüge“ ca. 189.000.

Die moderne Deutung der Kreuzzugsgeschichte als Zeit der blinden Gewalt und des religiösen Fanatismus rief in der Mainzer Kreuzzugsausstellung von 2004 eine klare politische Botschaft hervor, die den Besucher auf Schritt und Tritt begleitete: „Kein Krieg ist heilig.“[5] Heute weiß man das im Abendland. Der Beschäftigung mit dem 12. und 13. Jahrhundert gewinnt man aber nicht nur einen pädagogischen Nutzen zur Ächtung von Hass und Zerstörungswut ab. Neuerdings werden die Kreuzfahrerreiche auch als Experimentierfeld der Kulturbegegnung entdeckt.[6] Alle Sehnsüchte auf die friedliche Koexistenz der Kulturen und Religionen werden auf das hochmittelalterliche Palästina als Versuchsfeld des Zusammenlebens projiziert.

Hier wie dort erwächst Geschichte zur Lehrmeisterin für das Leben. Politische Korrektheit verliert freilich allzu rasch die historische Realität von Blut und Tod aus dem Blick. Die Stimmen der Toleranz, wenn es sie denn je gab,[7] scheinen allenfalls zu wispern. Um wie viel lauter schreien die Berichte vom Schlachten und Morden. Zwei berühmte Berichte über die Schlacht von Hattin 1187 und den Fall von Akkon 1291 wollen das noch deutlicher, als es neuerdings geschieht, hervorheben. Imad ad-Din beschrieb das furchtbare Schauspiel von Hattin mit klaren Worten:

> Die Schlacht wurde an einem Samstag geschlagen. Zu Beginn des Kampfes waren die Christen Löwen, und am Ende waren sie nur mehr zersprengte Schafe. Von vielen Tausend Menschen rettete sich nur eine kleine Anzahl. Das Schlachtfeld war bedeckt mit Toten und Sterbenden. Ich selber schritt über den Berg Hattin; es bot sich mir ein furchtbares Schauspiel. Ich sah alles, was eine glückliche Nation einem unglücklichen Volk angetan hatte. Ich sah den Zustand ihrer Führer. Wer könnte den beschreiben? Ich sah abgeschnittene Köpfe, erloschene oder ausgestochene Augen, staubbedeckte Körper, ausgerenkte Glieder, abgetrennte Arme, gespaltene Knochen, durchgeschnittene Hälse, gebrochene Lenden, Füße, die nicht mehr am Bein hingen, in zwei Teile gehauene Körper, zerrissene Lippen, eingeschlagene Stirnen. Als ich diese zur Erde gekehrten, mit Blut und Wunden bedeckten Gesichter sah, fiel mir das Wort des Korans ein: ‚Der Ungläubige wird sagen: Warum bin ich nicht Staub? Welch süßen Duft strömte dieser schreckliche Sieg aus![8]

Das Gemetzel nach dem Fall Akkons 1291 gestaltete sich nicht minder grausam, auch wenn die Zahl der Gefallenen und Gefangenen zwischen 106.000 und 10.000 Menschen schwankte.[9] Wie bei so vielen Untergängen der Weltgeschichte hingen ausgelassenes Feiern im Angesicht des Endes und die finale Katastrophe eng zusammen. Vor dem Erlöschen ihrer Herrschaft in Palästina ließ die christliche Ritterschaft bei der Krönung König Heinrichs II. von Zypern zum König von Jerusalem 1286 noch einmal die höfische Welt des Westens in besonderem Prunk erstehen:

> Sie feierten vierzehn Tage lang in Akkon an einem Ort, der die Herberge des Sankt-Johannes-Spitals heißt und wo sich ein großer Palast befand. Es war an Belustigungen und Turnieren das schönste Fest seit hundert Jahren. Sie ahmten die Tafelrunde nach und die Königin der Weiblichkeit, das heißt: Ritter, als Damen verkleidet, kämpften miteinander; dann äfften sie Nonnen nach, die mit Mönchen zusammen waren, und so verkleidet brachen sie Lanzen gegeneinander und ahmten Lanzelot, Tristan und Palamedes nach und veranstalteten noch viele andere ergötzliche und lustige Spiele.[10]

Vom furchtbaren Ende fünf Jahre später erzählte im zeitlichen Abstand dann Abu l-Mahasin ibn Taghrībirdi:



Basar in Aleppo (Foto: Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt).

> Der Angriff begann schon vor Sonnenaufgang. Bald ergriffen die Christen die Flucht, und mit dem Schwert in der Hand drangen die Muslime ein. Es war um die dritte Stunde des Tages. Die Christen eilten zum Hafen, die Muslime verfolgten sie, töteten und machten Gefangene. Sehr wenige retteten sich. Die Stadt wurde der Plünderung preisgegeben, alle Einwohner wurden umgebracht oder in die Sklaverei geführt.[11]

Abendländische Autoren stellten die Sinnfragen: Wollte Jesus Christus etwa zum Muslim werden?[12] Waren die Kreuzzüge gar Sünde? Der Troubadour Guillem Daspols rechtete in einem fiktiven Disput im Himmel mit seinem Gott: „Du hast unrecht, Gott, es liegt an dir, dich anders zu verhalten." Die Vorwürfe des Menschen an seinen Schöpfer durchstießen das mittelalterliche Grundvertrauen, wenn Guillem Daspols seinen Schöpfer beschuldigte: „Mein hoher Herr, es scheint, dass du nun sehr mächtig und groß bist, seit du hier auf einem so sicheren Platz und an einem so hohen Ort thronst".[13]
100.000 oder 10.000 Tote – im menschlichen Grauen kommt es auf eine Null wohl gar nicht mehr an? Die mittelalterlichen Deutungen des Unheils changierten, zwischen den eigenen Sünden und dem teuflischen Sultan. Man machte die Prälaten, den Papst, den byzantinischen Kaiser, die Bürger von Akkon, die heruntergekommene christliche Ritterschaft zu Sündenböcken. Eigener Hochmut, *superbia*, und überschäumende Sünden (zum Standard-Ablativ in den lateinischen Quellen wurde damals *peccatis exigentibus*) – das waren die häufigsten Begründungen für das furchtbare Unglück - *tanta desolatio*. So musste der Sultan zur Geißel Gottes werden, zumal Gottes Ratschlüsse ja ohnehin ganz unerforschlich blieben.[14] Der Reimchronist Ottokar fasste seine Sinnsuche in bewegte Worte:

sag, herre got, sag an,
warumb hâstû daz getân
und warumb hâstûz vertragen
daz sô verderbet und erslagen
sô manic kristen ist![15]

Wo also stand Gott im Grauen seiner Gläubigen, in ihren Niederlagen, im Verlust des Heiligen Landes an die Ungläubigen? Diese blutige Gegenwart gehörte schließlich zur Heilsgeschichte dazu. Doch was bedeutete sie? Die Welt schien erschüttert, als die christliche Expansion an ihre Grenzen stieß. Uns mag das heute vertraut sein, weil sich die Religion in die Innerlichkeit verzogen hat. Doch wie ging eine Kultur mit ihren Verlusten um, die von der Idee des Sieges durch das Kreuz und von der Ausbreitung der Heilsbotschaft lebte?
Die Sinnfragen beim Leid mögen so alt wie die denkende Menschheit sein. Doch das Scheitern der Kreuzzüge pflanzte der Christenheit eine besondere Verlustangst ein. Sie wurde später durch die Expansion Europas auf die Welt vom 16. bis zum 20. Jahrhundert nur scheinbar überschichtet. Seit Hattin und Akkon war klar, dass die Konfrontation der Kulturen nicht mit einem Sieg der Christen enden musste. Diese Grunderfahrungen des 12. und 13. Jahrhunderts begleiteten seither die christlich geprägten Zivilisationen, machten sie ängstlicher und hartnäckiger zugleich. Die schein-

bare Koexistenz und der befruchtende Kulturtransfer gerannen in der zeitgenössischen wie nachträglichen Deutung zur Verniedlichung der beständigen Gewaltbereitschaft und der Kette von Verlusten. Wenn das abendländische Kreuzzugsabenteuer schon im Fiasko endete, dann wollte man wenigstens etwas gelernt haben. Ein wenig orientalische Kultur und Naturwissenschaft – das mochte man sich über den Massengräbern der Glaubensbrüder schon gönnen. Und wenn die vielen Reisen in den Vorderen Orient schon im kollektiven Tod oder in der Sklaverei der Europäer kulminierten, dann fügte man dem scheußlichen Ganzen noch ein wenig Sinn als Welterfahrung hinzu. Real blieben der Hass, die Geschichten vom Tod und die dogmatische Behauptung eigener Superiorität. All das wurde nicht dauernd gedacht, sondern in unterschiedlichen Anläufen instrumentalisiert. Wir sind heute wieder nüchterner und sehen anstelle der kulturellen Kontaktzonen eher die Kultur des Sterbens als die wichtigste Signatur der mittelalterlichen Kreuzzüge an. Trotz aller Lippenbekenntnisse der Politik sind Historikerinnen und Historiker sensibilisiert dafür, was zusammen und was auseinander gehört. Wer immer es im Palästina des 12. und 13. Jahrhunderts vermochte, der tötete seinen Feind lieber, als dass er ihn verstand. Das hört man heute nicht so gerne, weil wir ja aus der Geschichte lernen sollen. Doch aktueller Nutzen könnte auch aus dem Wissen von einer vergangenen Kultur der Gewalt und ihrer Endlichkeit erwachsen. Aus arabischer Sicht gestalteten sich die Dinge klarer: Nach überraschenden Erfolgen der Christen hatten Saladin und seine Nachfolger endlich die Heimat der Muslime wieder befreit und die Eindringlinge verjagt.
Welche Heimat? Wem gehören die heiligen Stätten? Wem geben sie Heimat, räumlich wie religiös? An dieser Frage entzündeten sich über zwei Jahrtausende die großen Konflikte. Palästina und Jerusalem, die heiligen Orte der Juden, der Christen, der Muslime, erwuchsen damit zu Induktionszonen für Modernisierung und Transfer, für Reise- und Mordlust, für Fanatismus und tägliche Begegnung auf dem Basar. Obwohl sich die Menschen über Generationen auf ein Zusammenleben einrichten mussten, vollzog sich dieses Miteinander in einer Welt der Gewalt und des blanken Hasses. Der Historiker würden sagen: in einer Welt, die wegen ihrer gegenseitigen Intoleranz keine Zukunftschance zur Koexistenz besaß, in einer Welt, die untergehen musste!
Was erbringt die Arbeit mit den alten Dingen für die Aktualität von Geschichte, für uns und unsere Gegenwart? Wer sich der Frage nach der Konfrontation der Kulturen vom 11. bis zum 13. Jahrhundert stellt, der hat für die Bewältigung des gegenwärtigen Gegeneinanders nicht viel mittelalterlich Erbauliches zu erzählen. Der Historiker weiß, dass die Kreuzfahrerreiche und ihre muslimischen Nachbarn niemals für eine multikulturelle Welt taugten. Das bedeutet für unsere Gegenwart und Zukunft aber wenig, denn wir wissen um den beständigen historischen Wandel. Lerneinheiten sind aus dem Hochmittelalter freilich nicht zu destillieren, eher die Kraft der Mythenbildung. Aber vielleicht erweisen sich manche Worte der Alten doch als Lehrmeister des Lebens. Auch die zeitgenössischen Beobachter der Konfrontationskulturen wussten, dass man nicht tagein und tagaus für seinen Glauben sterben konnte oder wollte. Es gehört zu den Eigenschaften des Menschen, nicht beständig ein glühendes Herz zu besitzen; das macht ihn manchmal verträglich. Noch wirklichkeitsnäher als der ideale Lessing am Beginn dieser Zeilen verkündet uns der mittelalterliche Sänger Rutebeuf den tröstlichen Umschlag vom heißen Herzen auf die bloße Notwendigkeit zum Leben. In deutscher Übersetzung lautet seine Botschaft für Kreuzfahrer und Realisten:

Wenn euch der Wein am Feuerplatz nahe dem Kamin zu Kopf gestiegen ist, dann nehmt ihr das Kreuz, ohne dass man es euch gepredigt hat. Dann möchtet ihr große Schläge gegen den Sultan und die Seinen ausführen. Ihr bringt ihnen schweres Verderben. Aber wenn ihr am nächsten Morgen aufsteht, sprecht ihr eine andere Sprache: Alle Verletzten sind geheilt, und die Toten haben sich wieder erhoben. Die einen gehen dann einen Hasen jagen, die anderen versuchen, eine Ente oder zwei zu fangen; denn Kämpfen ist kein Spiel.[16]

Anmerkungen:

1 Gedruckt wird hier die am Schluss der Mannheimer Tagung am 5. November 2004 vorgetragene Zusammenfassung. Sie verzichtet – anders als die zu Aufsätzen ausgearbeiteten Referate – bewusst auf einen umfangreichen Belegapparat, führt die Textstellen nach zugänglichen Übersetzungen an und benutzt einheitlich die Bezeichnung „Muslim/Muslime". Eine in dieser Vollständigkeit bisher nicht wieder erreichte Dokumentation der älteren Forschung findet sich bei Hans Eberhard Mayer, Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge, Hannover 1960. Hinweise auf die neuere Literatur bei Hans Eberhard Mayer und Joyce McLellan, Select Bibliography of the Crusades, in Harry W. Hazard und Norman P. Zacour (Hrsg.), A History of the Crusades, Bd. 6 The Impact of the Crusades on Europe, Madison 1989, S. 511-664. Neueste Zusammenfassungen in deutscher Sprache bieten Hans Eberhard Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, 9. Aufl. Stuttgart 2000; Nikolas Jaspert, Die Kreuzzüge, Darmstadt 2003; Peter Thorau, Die Kreuzzüge, München 2004.

2 Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen, Stuttgart 2000, S. 76.

3 Benutzte Übersetzung: Régine Pernoud, Die Kreuzzüge in Augenzeugenberichten, 2. Aufl. Düsseldorf 1961, S. 211; vgl. auch Elizabeth M. Hallam (Hrsg.), Chronicles of the crusades. Eye-witness accounts of the wars between Christianity and Islam, London 1989.

4 Annette Seitz (Heidelberg) bereitet eine entsprechende Untersuchung vor.

5 Hans-Jürgen Kotzur (Hrsg.), Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge, Ausstellungskatalog, Dom- und Diözesanmuseum Mainz, Mainz 2004.

6 Hans Eberhard Mayer (Hrsg.), Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert, München 1997.

7 Die Diskussion um spezifische Formen mittelalterlicher Toleranz wurde angestoßen von Rainer Christoph Schwinges, Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus, Stuttgart 1977; vgl. Alexander Patschovsky und Harald Zimmermann (Hrsg.), Toleranz im Mittelalter, Sigmaringen 1998. Zur vermeintlichen Toleranz Saladins das „Charakterbild" von Hannes Möhring, Saladin und der dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen, Wiesbaden 1980, S. 218f.; Hannes Möhring, Heiliger Krieg und politische Pragmatik: Salahadinus Tyrannus, in *Deutsches Archiv* 39, 1983, S. 417-466.

8 Pernoud (wie Anm. 3), S. 205f.

9 Erwin Stickel, Der Fall von Akkon. Untersuchungen zum Abklingen des Kreuzzugsgedankens am Ende des 13. Jahrhunderts, Bern/Frankfurt am Main 1975, S. 82f.

10 Les gestes des Chiprois, in Recueil des historiens des croisades, Documents arméniens, Bd. 2, Paris 1906, S. 651-872, hier S. 793, Übersetzung von Pernoud (wie Anm. 3), S. 351.

11 Pernoud (wie Anm. 3), S. 357.

12 In seinen Briefen über die Einnahme Akkons fragte Ricoldus de Monte Crucis die Gottesmutter: „Ich habe es bisher noch nicht glauben können, dass dein Sohn Jesus Christus Muslim werde. Aber ich sehe mit aller Klarheit, dass er vieles den Muslimen gibt und gewährt. Sollte das wirklich das Vorspiel dazu sein, dass er selbst Muslim werden will?" Übersetzung von Stickel (wie Anm. 9), S. 209.

13 Ausgabe bei Paul Meyer, Les derniers troubadours de la Provence, in Bibliothèque de l'École des Chartes 30, 1869, S. 245-297, hier S. 287-289. Übersetzung von Stickel, S. 211.

14 Erklärungsmodelle bei Stickel, S. 190ff.

15 Ottokars Österreichische Reimchronik, Teil 1, hrsg. von Joseph Seemüller, MGH. Deutsche Chroniken 5, Berlin 1890-1893, Verse 52359-52363, S. 698.

16 Ausgaben: Oeuvres complètes de Rutebeuf, hrsg. von Edmond Faral und Julia Bastin, Bd. 1, Paris 1959, S. 505f.; Oeuvres complètes de Rutebeuf, hrsg. von Michel Zink, Bd. 2, Paris 1990, S. 438/440.

Die Aachener ‚Vita Karoli Magni' des 12. Jahrhunderts. Auf der Textgrundlage der Edition von Gerhard Rauschen unter Beifügung der Texte der Karlsliturgie in Aachen neu hrsg., übers. und eingeleitet von Helmut Deutz und Ilse Deutz, Siegburg 2002

Abu Sama, Kitab ar-Raudatain fi ahbar ad-daulatain, hrsg. von M. Hilmi M. Ahmad, 1, Kairo 1956 – 1962

Abulafia, David, Herrscher zwischen den Kulturen. Friedrich II. von Hohenstaufen, Frankfurt/M./Wien (engl. Original 1988, dt. Ausg.) Berlin 1991

Adler, Alfred, The Pélerinage de Charlemagne in New Light on Saint-Denis, in *Speculum* 22, 1947, S. 550-561

Aebischer, Paul, Les versions norroises du ‚Voyage de Charlemagne en Orient'. Leurs sources, Paris 1956

Aebischer, Paul, Le voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople: texte publ. avec une introd., des notes et un glossaire, Genf 1965

Alberich von Troisfontaines, Chronica a monacho novi monasterii Hoiensis interpolata, in MGH SS 23, hrsg. von Paul Scheffer-Boichorst, Hannover 1874

Almagro, Antonio, El Palacio Omeya de Amman I, La Arquitectura, Madrid 1983

Almagro, Martin, Luis Caballero, Juan Zozaya und Antonio Almagro: Qusayr 'Amra. Residencia y baños Omeyas en el desierto de Jordania, Madrid 1975

Altrichter, Helmut; Herbers, Klaus und Neuhaus, Helmut (Hrsg.), Mythen in der Geschichte, Freiburg 2004

Altwasser, Elmar, Der romanische Palas der Wartburg, Regensburg 2000

Ambroise, L'Estoire de la guerre sainte, hrsg. von Gaston Paris, Paris 1897

Amitai-Preiss, Reuven, 'Ayn Jālūt revisited, in *Tārīh* 2, 1992, S. 119-150

Amitai-Preiss, Reuven, Mongols and Mamluks. The Mamluk–Īlkhānid War, 1260–1281, Cambridge 1995

Annales Altahenses maiores, hrsg. von Wilhelm von Giesebrecht und Edmund L. B. von Oefele, in MGH SS rer. Germ., Hannover 1891

Annales Elnonenses Minores, in MGH SS 5, hrsg. von Georg Heinrich Pertz, Hannover 1844

Annales Regni Francorum und Annales qui dicitur Einhardi, hrsg. von Friedrich Kurze, MGH SS rer. Germ., Hannover 1895

Archives de l'Orient Latin, 2 Bde., Paris 1881-1884

Arco, Ricardo del, Referencias a acaecimientos históricos en las datas de documentos aragoneses de los siglos XI y XII, in Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón. Bd. 3, Zaragoza 1947/48

Armanski, Gerhard, Es begann in Clermont. Der erste Kreuzzug und die Genese der Gewalt in Europa, Pfaffenweiler 1995

Armstrong, Karen, Holy War, London 1988

Ashtor, Eliyahu, Levant Trade in the Later Middle Ages, Princeton, New Jersey 1938

Ashtor, Eliyahu, The Jews and the Mediterranean Economy, 10th-15th Centuries, London 1983

Assmann, Aleida, Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, München 1999

Athamina, Khalil (Hrsg.), The Frankish Wars and Their Influence on Palestine, Birzeit 1994

Ayalon, David, Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom. A Challenge to a Mediaeval Society, London 1956

Ayalon, David, Le régiment Bahriya dans l'armée Mamelouk, in *Revue des Études Islamiques* 19, 1951, S. 133-143

Ayalon, David, The Great Yāsa of Chingiz Khān. A Reexamination, in *Studia Islamica* 33, 1971, S. 151-180; 36, 1972, S. 113-158 und 38, 1973, S. 107-156

Ayyubids, Mamlukes and Crusaders. Selections from the Tārīkh al-Duwal wa l-Mulūk of Ibn al-Fūrāt, hrsg. und übers. von Ursula und Malcolm C. Lyons mit einer Einführung und Anmerkungen von Jonathan S. C. Riley-Smith, 2 Bde., London 1971

Baer, Eva, Ayyubid metalwork with Christian images, Leiden 1989

Balard, Michel (Hrsg.), Autour de la Première Croisade. Actes du Colloque de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East, Clermont-Ferrand, 22-25 juin 1995, Paris 1996

Balard, Michel; Kedar, Benjamin Z. und Riley-Smith, Jonathan (Hrsg.), Dei gesta per Francos. Etudes sur les Croisades Dédiées à Jean Richard – Crusade Studies in Honour of Jean Richard, Aldershot 2001

Balard, Michel, Croisades et Orient latin, XIe-XIVe siècle, Paris 2001

Bartlett, Robert, Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt, München 1996

Bastert, Bernd (Hrsg.), Karl der Große in den europäischen Literaturen des Mittelalters: Konstruktion eines Mythos, Tübingen 2004

Bat-Sheva, Albert; Friedman, Yvonne und Schwarzfuchs, Simon (Hrsg.), Medieval studies in honour of Avrom Saltman, Jerusalem 1995

Bauer, Dieter; Herbers, Klaus und Jaspert, Nikolas (Hrsg.), Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung –Vorstellungen und Vergegenwärtigungen, Frankfurt am Main 2001

Baumgartner, Emmanuèle (Hrsg.), La Chanson de Geste et le Mythe carolingien. Mélanges René Louis publiés par ses collègues, ses amis et ses élèves à l'occasion de son 75e anniversaire, Bd.1, Saint-Père-sous-Vézelay 1982

Baybars al-Mansūrī, Kitāb at-tuhfa al-mulūkīya fī d-daula at-turkīya, hrsg. von 'Abd al-Hamīd Sālih Hamdān, Kairo 1987

Bebenburg, Lupoldus de, Politische Schriften des Lupold von Bebenburg, hrsg. von Jürgen Miethke, Hannover 2004

Becker, Alfons, Papst Urban II. (1088 – 1099), Bd. 2, Stuttgart 1988

Becker, Carl Heinrich, Das Wiener Qusair 'Amra-Werk, in *Zeitschrift für Assyrologie* 20, 1907, S. 355-379

Bender, Karl-Heinz (Hrsg.), Les épopées de la croisade, Stuttgart 1987

Bender, Karl-Heinz und Kleber, Hermann, De Godefroy à Saladin. Le premier cycle de la croisade: entre la chronique et le conte de fées (1100-1300), Heidelberg 1986

Benedikt von S. Andrea am Soratte, Chronicon, in MGH SS 3, hrsg. von Georg Heinrich Pertz, Hannover 1889

Benvenisti, Meron, The Crusaders in the Holy Land, Jerusalem 1970

Benzo von Alba, Ad Heinricum IV. imperatorem, hrsg. von Hans Seyffert, in MGH SS rer. Germ. NS, Bd. 65, Hannover 1996

Berchem, Max van, Au pays de Moab et d'Edem, in *Journal des Savants* 1909, S. 301-309

Biddle, Martin, Das Grab Christi. Neutestamentliche Quellen, historische und archäologische Forschungen, überraschende Erkenntnisse, Gießen 1998

Bieberstein, Klaus und Bloedhorn, Hanswulf, Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft, Wiesbaden 1994

Bieberstein, Klaus, Der Gesandtenaustausch zwischen Karl dem Grossen und Harun ar-Rasid und seine Bedeutung für die Kirchen Jerusalems, in *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 109, 1993, S. 152-173

Bijlefeld, Willem A., European Christians and the World of the Mamluks. Some Impressions and Reactions, in *The Muslim World* 73, 1983, S. 208-233

Biller, Thomas, Der Crac des Chevaliers - neue Forschungen, in *Chateau Gaillard* 20, 2000 (2002); S. 51-56

Biller, Thomas, Die Johanniterburg Belvoir am Jordan, in *architectura* 19, 1989, S. 105-136

Boas, Adrian, Crusader Archaeology. The Material Culture of the Latin East, London 1999

Boas, Adrian, Jerusalem in the Time of the Crusades. Society, landscape and art in the Holy City under Frankish rule, London 2001

Boehm, Laetitia, ‚Gesta Dei per francos'– oder ‚Gesta francorum'? Die Kreuzzüge als historigraphisches Problem, in *Saeculum* 8, 1957, S. 43-81

Bonaventura, Legenda maiora IX, 8, in Fontes Franciscani, hrsg. von Giovanni M. Boccali, Assisi 1995; deutsche Übersetzung von Sophronius Clasen, Franziskus. Engel des sechsten Siegels. Sein Leben nach den Schriften des heiligen Bonaventura, Werl 1962

Bongars, Jacques (Hrsg.), Gesta Dei Per Francos, Sive Orientalium Expeditionum, Et Regni Francorum Hierosolimitani Historia. A Variis, sed illius aevi scriptoribus, litteris commendata, Hannover 1611

Boockmann, Hartmut; Jürgensen, Kurt und Stoltenberg, Gerhard (Hrsg.), Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Karl Dietrich Erdmann, Neumünster 1980

Borgolte, Michael (Hrsg.), Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik, Berlin 2001

Borgolte, Michael (Hrsg.), Unaufhebbare Pluralität der Kulturen? Zur Dekonstruktion und Konstruktion des mittelalterlichen Europa, München 2001

Borgolte, Michael, Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden und mit den Patriarchen von Jerusalem, München 1976

Borgolte, Michael, Europa entdeckt seine Vielfalt, 1050-1250, Stuttgart 2002

Bosworth, Clifford Edmund, The Ghaznavids. Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994-1040, Edinburgh 1963

Bosworth, Clifford Edmund, The Later Ghaznavids: Spendor and Decay. The Dynasty in Afghanistan and Northern India 1040-1186, Edinburgh 1977

Boyle, J.A. (Hrsg.), The Cambridge History of Iran 5. The Saljuq and Mongol Periods, Cambridge 1968

Bréhier, Charles, Charlemagne et la Palestine, in *Revue Historique* 157, 1928, S. 277-291

Briesemeister, Dietrich, Art. Cid, El, 2. Literarische Darstellung, in Lexikon des Mittelalters 2, München/ Zürich 1983

Brown, Elizabeth A. R. und Cothren, Michael W., The Twelfth-Century Crusading Window of the Abbey of Saint-Denis: Praeteritorum enim recordatio futurorum est exhibitio, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 49, 1986, S. 1-40

Browne, Edward Granville, A Literary History of Persia, Cambridge 1928

Brownlee, Marina S.; Brownlee, Kevin und Nichols, Stephen G. (Hrsg.), The New Medievalism, Baltimore 1991

Budde, Hendrik und Nachama, Andreas (Hrsg.), Die Reise nach Jerusalem – Eine kulturhistorische Exkursion in die Stadt der Städte, 3000 Jahre Davidsstadt, Berlin 1995

Bull, Marcus und Housley, Norman (Hrsg.), The experience of crusading 1: western approaches, Cambridge 2003

Bumke, Joachim, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter (erste Aufl. 1986), München [10]2002

Burgess, Glyn S., The pilgrimage of Charlemagne, New York 1988

Buschhausen, Helmut, Die süditalienische Bauplastik im Königreich Jerusalem von König Wilhelm II. bis Kaiser Friedrich II., Wien 1978

Buschinger, Danielle (Hrsg.), La croisade: réalités et fictions: actes du colloques d'Amiens 18-22 mars 1987, Göppingen 1989

Busse, Heribert, Chalif und Grosskönig. Die Buyiden im Iraq (945-1055), Beirut 1969

Busse, Heribert, Das Hofbudget des Chalifen al-Mu'tadid billāh (279/892-289/902), in *Der Islam* 43, 1967, S. 11-36

Cahen, Claude, Le Régime Rurale Syrien au Temps de la Domination Franque, in *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg* 29, 1951, S. 286-310

Cahen, Claude, Orient et Occident au temps des croisades, Paris 1983

Cambridge History of Egypt: Islamic Egypt. 640-1517, hrsg. von Carl F. Petry, Cambridge 1998

Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers de S. Jean de Jérusalem (1100 – 1310), hrsg. von J. Delaville Le Roulx, 1, Paris 1894

La chanson d'Antioche: composée au commencement du XIIe siècle par le pélerin Richard, renouvelée sous le régne de Philippe Auguste par Graindor de Douay, hrsg. von Paulin Paris, Paris 1848, ND Genève 1969

Chronicon Magni Prespiteri, hrsg. von Georg Heinrich Pertz, in MGH Scriptores 17, Hannover 1861

Citarella, Armand O., Patterns in Medieval Trade: The Commerce of Amalfi before the Crusades, in *The Journal of Economic History* 28, 1968, S. 531-55

Citarella, Armand O., Citarella, The relations of Amalfi with the Arab World before the Crusades, in *Speculum* 42, 1967, S. 299-312

Cole, Penny J., The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1120, Cambridge/Mass. 1991

Conermann, Stephan und Pistor-Hatam, Anja (Hrsg.), Die Mamlūken. Studien zu ihrer Geschichte und Kultur. Zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942-1999), Schenefeld 2003

Confino, Alon, Collective Memory and Cultural History: Problems of Method, in *American Historical Review* 102, 1997, S. 1386-1403

La continuation de Guillaume de Tyr (1184-1197), hrsg. von Margaret Ruth Morgan, Paris 1982

Cott, Percy B., Siculo-Arabic Ivories in the Museo Christiano, in *The Art Bulletin* 12, 1930, S. 131-46

Cott, Percy B., Siculo-Arabic Ivories, Princeton 1939

Creswell, Keppel Archibald Cameron, Early Muslim Architecture II, 1, Oxford 1940

Dalman, Gustaf, Das Grab Christi in Deutschland, Leipzig 1922

Daniel, Norman, Islam and the West. The Making of an Image, Edinburgh ²1966

Deherian, P.P., Les origines du Recueil des historiens des croisades, in *Journal des savants* 17, 1919, S. 260-265

Delpont, Éric u.a. (Hrsg.) L'Orient de Saladin. L'Art des Ayyoubides, Ausstellungskatalog, Institut du monde arabe Paris, Paris 2001

Demetz, Peter, Gotthold Ephraim Lessing: Nathan der Weise. Vollständiger Text. Dokumentation, Frankfurt am Main/Berlin 1966

Deschamps, Paul, Romanik im Heiligen Land. Burgen und Kirchen der Kreuzfahrer, 1934, 1939, ND Würzburg 1992

Deschner, Karlheinz, 11. und 12. Jahrhundert: von Kaiser Heinrich II., dem „Heiligen" (1002), bis zum Ende des Dritten Kreuzzugs (1192), Hamburg 1999

Dietz, Ernst, Bemalte Elfenbeinkästchen und Pyxiden der islamischen Kunst, in *Jahrbuch der königlich preussischen Kunstsammlungen* 31, 1910, S. 231-244 und 32, 1911, S. 117-142

Dipper, Christof und Hiestand, Rudolf (Hrsg.), Siedler-Identität. Neun Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart, Berrn/Frankfurt/New York 1995

Dollinger, Heinz; Gründer, Horst und Hanschmidt, Alwin (Hrsg.), Weltpolitik – Europagedanke – Regionalismus. Festschrift für Heinz Gollwitzer zum 65. Geburtstag, München 1982

Draelants, Isabelle; Tihon, Anne und Abeele, Baudouin van den (Hrsg.), Occident et Proche Orient: Contacts scientifiques au temps de Croisades. Actes du colloque de Louvain-la-Neuved, 24 et 25 mars 1997, o.O. [Turnhout] 2000

Dubois, Pierre, De Recuperatione Terrae Sanctae, hrsg. von Angelo Diotti, Florenz 1977

Dufour, Paul, La France au Levant: des croisades à nos jours, Paris 2001

Duparc-Quioc, Suzanne, Le cycle de la croisade, Paris 1955

Dupront, Alphonse, Le Mythe de Croisade, 4 Bde., Paris 1997

Ebendorfer, Thomas, Chronica regum Romanorum, hrsg. von Harald Zimmermann, Bd. 1, MGH, rer. Germ., NS Bd. 18,1, Hannover 2003

Edbury, Peter W. und Philipps, Jonathan (Hrsg.), The Experience of Crusading, Bd. 2 Defining the Crusader Kingdom, Cambridge 2003

Edbury, Peter W. und Rowe, John G., William of Tyre: Historian of the Latin East, Cambridge 1988.

Eddé, Anne-Marie, La Principauté Ayyoubide d'Alep (579/1183-658/1260), Stuttgart 1999

Ehlers, Joachim, Das westliche Europa, Berlin 2004

Ehrenkreutz, Andrew Stefan, Saladin, Albany, N. Y., 1972

Ehrlich, Michael, The Identification of Emmaus with Abu Gosh in the Crusader Period Reconsidered, in Zeitschrift des *Deutschen Palästina-Vereins* 112, 1996, S. 165-169

Eichenberger, Thomas, Patria. Studien zur Bedeutung des Wortes im Mittelalter, 6. bis 2. Jahrhundert, Sigmaringen 1991

Einhardi Vita Caroli Magni, hrsg. von Georg Waitz, MGH SS rer. Germ. [25], Hannover 1911

Eisenhower, Dwight D., Crusade in Europe, Garden City 1948

Ekdahl, Sven (Hrsg.), Das Denkmal im nördlichen Ostmitteleuropa im 20. Jahrhundert: politischer Kontext und nationale Funktion, Lüneburg 1997

Ekdahl, Sven, Tannenberg – Grunwald – Zalgiris: eine mittelalterliche Schlacht im Spiegel deutscher, polnischer und litauischer Denkmäler, in *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 50, 2002, S. 101-118

Elisséeff, Nikita, Nūr ad-Dīn. Un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades (511-569 H./1118-1174), 3 Bde., Damaskus 1967

Ellenblum, Ronnie, Frankish Rural Settlement in the Latin Kingdom of Jerusalem, Cambridge 1998

Ende, Werner, Wer ist ein Glaubensheld, wer ist ein Ketzer? Konkurrierende Geschichtsbilder in der modernen Literatur islamischer Länder, in *Die Welt des Islams* N. S. 23-24, 1984, S. 80f.

Ende, Werner, Wer ist ein Glaubensheld, wer ist ein Ketzer?, Teil 2: Die Saladins-Legende der Gegenwart, 1984

Eneas Silvius Piccolomini, Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini 3: Briefe als Bischof von Siena 1: (1450-1454), hrsg. von Rudolf Wolkan, Fontes rerum Austriacarum, Bd. 2: Diplomata et acta, Bd. 68, Wien 1918

Engels, Odilo und Schreiner, Peter (Hrsg.), Die Begegnung des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposions des Mediävistenverbandes in Köln 1991, Sigmaringen 1993

Enlart, Camille, Les Monuments des Croisés dans le Royaume de Jérusalem. Architecture religieuse et civile, 2 Text- und 2 Atlasbände, Paris 1925-1928

Erdmann, Carl, Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im 11. Jahrhundert, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51, 1932, S. 384-414

Erkens, Franz-Reiner (Hrsg.), Europa und die osmanische Expansion im ausgehenden Mittelalter, Berlin 1997

Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten. Vollständige deutsche Ausgabe in sechs Bänden. Zum ersten Mal nach dem arabischen Urtext der Calcuttaer Ausgabe aus dem Jahre 1839 übertragen von Enno Littmann, Bd. 1, München 2004

Esch, Arnold, Spolien. Zur Wiederverwendung antiker Baustücke und Skulpturen im mittelalterlichen Italien, in *Archiv für Kulturgeschichte* 51, 1969, S. 1-64

Esch, Arnold, Zeitalter und Menschenalter: Die Perspektiven historischer Periodisierung, in *Historische Zeitschrift* 239, 1984, S. 309-351

Essor et Fortune de la Chanson de Geste dans l'Europe et l'Orient Latin, 2 Bde., Modena 1984

Farrier, Susan E., The medieval Charlemagne legend. An annotated bibliography, New York u.a. 1993

Favati, Guido, Il ,Voyage de Charlemagne', Bologna 1965

Feld, Helmut, Franziskus von Assisi, München 2001

Feldbauer, Peter; Liedl, Gottfried und Morrissey, John (Hrsg.), Vom Mittelmeer zum Atlantik: die mittelalterlichen Anfänge der europäischen Expansion, Wien 2001

Ferrandis, José, Marfiles Arabes de Occidente, Madrid 1935-40

Fischel, Walter (Hrsg.), Semitic and oriental studies: a volume presented to William Popper, Professor of Semitic Language, Emeritus on the occasion of his seventy-fifth birthday October 29, 1949, Berkeley 1951

Fischer, Wolfdietrich und Schneider, Jürgen (Hrsg.), Das Heilige Land im Mittelalter. Begegnungsraum zwischen Orient und Okzident, Neustadt an der Aisch 1982

Flacke, Mythen der Nationen: Ein europäisches Panorama, 2. Aufl. München/ Berlin 2001

Flasch, Kurt (Bearbeiter), Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277, Mainz 1989

Fletcher, Richard A., Reconquest and Crusade in Spain, in *Transactions of the Royal Historical Society* 37, 1987, S. 31-49

Flori, Jean, La guerre sainte: la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien, Paris 2001

Folda, Jaroslav, The Nazareth Capitals and the Crusader Shrine of the Annunciation, University Park 1986

Folz, Robert, Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval, Paris 1950

Fresne Du Cange, Charles du, Les familles d'outre-mer de Du Cange, hrsg. von Emmanuel G. Rey, Paris 1869

Fried, Johannes, Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Die Mongolen und die europäische Erfahrungswissenschaft im 13. Jahrhundert, in *Historische Zeitschrift* 243, 1986, S. 287-332

Fried, Johannes, Der Schleier der Erinnerung: Grundzüge einer historischen Memorik, München 2004

Fück, Johann, Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts, Leipzig 1955

Fuhrmann, Horst u.a. (Hrsg.), Aus Reichsgeschichte und Nordischer Geschichte, Stuttgart 1972

Fulcher von Chartres, Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana: (1095-1127), hrsg. von Heinrich Hagenmeyer, Heidelberg 1913

Funkenstein, Amos, Periodisation and Self-Understanding in the Middle Ages and Early Modern Times, in *Medievalia et Humanistica* 30, 1974, S. 2-23

Gadolin, Anitra, Prince Bohemund's Death and Apotheosis, in *Byzantion* 52, 1982, S. 124-153

Ǧamā ad-Dīn ibn Wāsil: Mufarriǧ al-kurūb fī ahbār banī Ayyūb, Hss. Paris Bibl. Nat. Arab. 1703, fol. 75v.

Garcin, Jean-Claude; Maury, Bernard; Revault, Jacques und Zakariya, Mona, Palais et maisons du Caire. I. Époque Mamelouke, Paris 1982

Gaube, Heinz, 'Ammān, Harāne und Qastal. Vier frühislamische Bauwerke in Mitteljordanien, in Zeitschrift des *Deutschen Palästina-Vereins* 93, 1977, S 52-86

Gaube, Heinz, Die syrischen Wüstenschlösser. Einige wirtschaftliche und politische Gesichtspunkte zu ihrer Entstehung, in *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 95, 1979, S. 182-209

Gervers, Michael (Hrsg.), The Second Crusade and the Cistercians, New York 1992

Gervers, Michael und Powell, James M. (Hrsg.), Tolerance and Intolerance. Social Conflict at the Time of the Crusades, Syracuse/New York 2001

Geschichte der arabischen Welt, begründet von Ulrich Haarmann (†), hrsg. von Heinz Halm, München [5]2004

Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum – The Deeds of the Franks and other Pilgrims to Jerusalem, hrsg. von Rosalind Hill, London 1962

Gibb, Hamilton, The Life of Saladin. From the Works of Imad ad-Din and Baha ad-Din, Oxford 1973

Goitein, Schelomo D., Contemporary letters on the Capture of Jerusalem by the Crusaders, in *Journal of Jewish Studies* 3, 1952, S. 162-177

Gaztambide, José Goñi, Historia de la Bula de la Cruzada en España, Vitoria 1958

Goren, Haim, „Zieht hin und erforscht das Land". Die deutsche Palästinaforschung im 19. Jahrhundert, Göttingen 2003

Gosman, Martin, La propaganda politique dans ‚Le Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople'. Encore une fois le problème de l'unité, in *Zeitschrift für romanische Philologie* 102, 1986, S. 53-66

Goss, Vladimir P. und Bornstein, Christine V. (Hrsg.), The Meeting of Two Worlds. Cultural Exchange Between East and West during the Period of the Crusades, Kalamazoo, Michigan 1986

Gottfried von Viterbo, Pantheon, in MGH SS 22, hrsg. von Georg Waitz, Hannover 1872

Graßhoff, Helmut (Hrsg.), Literaturbeziehungen im 18. Jahrhundert: Studien und Quellen zur deutsch-russischen und russisch-westeuropäischen Kommunikation, Berlin 1986

Graus, František, Lebendige Vergangenheit. Überlieferung im Mittelalter und in den Vorstellungen vom Mittelalter, Köln/Wien 1975

Grodecki, Louis, Études sur les vitraux de Suger à Saint-Denis (XIIe siècle), Paris 1995

Grodecki, Louis, Les vitraux de Saint-Denis. Étude sur le vitrail au XIIe siècle, Paris 1976

Große, Rolf, Saint-Denis zwischen Adel und König: die Zeit vor Suger (1053 - 1122), Stuttgart 2002

Grousset, René, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, 3 Bde., Paris 1934-1936

Grousset, René, L'épopée des croisades. Paris 1939 (deutsche Übersetzung Das Heldenlied der Kreuzzüge, Stuttgart 1951)

Grunebaum, Gustav Edmund von, Der Islam im Mittelalter, Zürich/Stuttgart 1963

Guillaume de Tyr, Chronique XX 11, hrsg. von Robert B. C. Huygens, Turnholti 1986

Gutwein, Daniel und Menache, Sophie, Just War, Crusade and Jihad: Conflicting propaganda strategies during the Gulf Crisis (1990-1991), in *Revue belge de philologie et d'histoire* 80, 2002, S. 385-400

Hallam, Elizabeth M. (Hrsg.), Chronicles of the crusades: eye-witness accounts of the wars between Christianity and Islam, London 1989

Hadidi, Djavad, Voltaire et l'Islam, Paris 1974

Hagemann, Ludwig, Der Kur'an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues. Ein Beitrag zur Erhellung islamisch-christlicher Geschichte, Frankfurt am Main 1976

Halbwachs, Maurice, La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective, Paris 1941, jetzt ins Deutsche übersetzt als: Stätten der Verkündigung im Heiligen Land. Eine Studie zum kollektiven Gedächtnis, Konstanz 2003

Halperin, Charles J., The Ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Religious Frontier, in *Comparative Studies in Society and History* 26, 1984, S. 442-466

Hämel, Adalbert, Der Pseudo-Turpin von Compostela. Aus dem Nachlaß hrsg. von André de Mandach, München 1965

Hamilton, Bernard, The Latin Church in the Crusader States, London 1980

Hamilton, Robert W., Khirbat al-Mafjar. An Arabian Mansion in the Jordan Valley, Oxford 1959

Hampe, Karl, Kaiser Friedrich II. in der Auffassung der Nachwelt, Berlin/Leipzig 1925

Harf-Lancner, Laurenc (Hrsg.), Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Age, Paris 1985

Hartmann, Johannes, Die Persönlichkeit des Sultans Saladin im Urteil der abendländischen Quellen, Berlin 1933

Hayek, Dimitri, Le Droit Franc en Syrie Pendant les Croisades. Institutions Judiciaires, Paris 1925

Hazard, Harry W. und Zacour, Norman P. (Hrsg.), The impact of the crusades on Europe, Madison 1989

Hehl, Ernst-Dieter, Kirche und Krieg im 12. Jahrhundert. Studien zu kanonischem Recht und politischer Wirklichkeit, Stuttgart 1980

Hehl, Ernst-Dieter, Was ist eigentlich ein Kreuzzug?, in *Historische Zeitschrift* 259, 1994, S. 297-335

Heinermann, Theodor, Zeit und Sinn der Karlsreise, in *Zeitschrift für romanische Philologie* 56, 1936, S. 497-562

Heinzle, Joachim, Art. Wolfram von Eschenbach, in Lexikon des Mittelalters 9, München 1998

Helinand von Froidmont, Helinandi Frigidi Montis monachi Chronicon, in Migne Patrologia Latina 212, Paris 1853

Herbers, Klaus (Hrsg.), El Pseudo-Turpín. Lazo entre el culto Jacobeo y el culto de Carlomagno, Santiago de Compostela 2003

Herbers, Klaus (Hrsg.), Von Einhards Karlsvita zum Pseudo-Turpin, Tübingen 2003

Herbers, Klaus und Jaspert, Nikolas (Hrsg.), „Das kommt mir Spanisch vor". Eigenes und Fremdes in den deutsch-spanischen Beziehungen des späten Mittelalters, Münster/Berlin 2004

Herbers, Klaus, Covadonga, Poitiers und Roncesvalles – Das Abendland und sein islamisches Feindbild?, in Der europäische Gedanke. Hintergrund und Finalität, München 2000

Herde, Peter, Die Kämpfe bei den Hörnern von Hittin und der Untergang des Kreuzritterheeres (3. und 4. Juli 1187), in *Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 61, 1966, S. 1-50

Herzfeld, Ernst, Die Ausgrabungen von Samarra I. Der Wandschmuck der Bauten von Samarra und seine Ornamentik, Berlin 1923

Herzfeld, Ernst, Die Ausgrabungen von Samarra III. Die Malereien von Samarra, Berlin 1927

Herzfeld, Ernst, Die Ausgrabungen von Samarra VI. Geschichte der Stadt Samarra, Hamburg 1948

Heyd, Wilhelm, Geschichte des Levantehandels im Mittelalter, 2 Bde., Stuttgart 1879 [maßgeblich überarbeitete und verbesserte französische Übersetzung von Furcy Ray-naud als Histoire du commerce du Levant au moyen âge, 2 Bde., Leipzig 1885-1886; ND 1936]

Hiestand, Rudolf, „Gott will es!" – Will Gott es wirklich? Die Kreuzzugsidee in der Kritik ihrer Zeit, Stuttgart 1998

Hiestand, Rudolf, Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande, Göttingen 1985

Hiestand, Rudolf, Zum Leben und zur Laufbahn Wilhelms von Tyrus, in *Deutsches Archiv* 34, 1978, S. 345-380

Hillenbrand, Carole, The Crusades. Islamic Perspectives, Edinburgh 1999

Hillenbrand, Robert, La Dolce Vita in Early Islamic Syria, in *Art History* 5, 1982, S. 1-35

Hinz, Walther, Islamische Maße und Gewichte, Leiden 1955

Historia de la cruzada española, 8 Bde., Madrid 1939-1943

Hoch, Martin und Phillips, Jonathan (Hrsg.), The Second Crusade. Scope and Consequences, Manchester 2001

Hoffman, Eva R., Pathways of Portability: Islamic and Christian interchange from the tenth to the twelfth century, in *Art History* 24, 2001, S. 17-50

Hofrichter, Hartmut, Steinerne Kirchturmbekrönungen in der ehemaligen Diözese Worms, Eltville 1984

Holt, Peter M. (Hrsg.), The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades, Warminster 1977

Holt, Peter M., The Age of the Crusades. The Near East from the Eleventh Century to 1517, London/New York 1986, 4. Aufl. 1990

Hölzle, Peter, Die Kreuzzüge in der okzitanischen und deutschen Lyrik des 12. Jahrhunderts. Das Gattungsproblem „Kreuzlied" im historischen Kontext, 2 Bde., Göppingen 1980

Horrent, Jacques, Les versions françaises et étrangères des Enfances de Charlemagne, Bruxelles 1979

Horrent, Jules, Le pèlerinage de Charlemagne: essai d'explication littéraire avec des notes de critique textuelle, Paris 1961

Hotz, Stephan, Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren vom späten 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts. Aspekte, Quellen und Tendenzen in Kontinuität und Wandel, Frankfurt am Main u.a. 2002

Howard, Deborah, Venice and the East: The Impact of the Islamic World on Venetian Architecture 1100-1500, Princeton 2000

Howells, Robin J. u.a. (Hrsg.) Voltaire and His World. Studies Presented to W. H. Barber, Oxford 1985

Humphreys, Stephen, The Emergence of the Mamlūk army, in *Studia Islamica* 45, 1977, S. 67-99 und 46, 1978, S. 147-182

Humphreys, Stephen, From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1260, Albany 1973

Hunt, Lucy-Anne, Art and Colonialism: The Mosaics of the Church of the Nativity in Bethlehem (1169) and the Problem of "Crusader" Art, in *Dumbarton Oaks Papers* 45, 1991, S. 69-85

Huntington, Samuel P., Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien 1996

Huygens, Robert B. C., Guillaume de Tyr étudiant. Un chapitre (XIX, 12) de son 'Histoire' retrouvé, in *Latomus* 21, 1962, S. 811-829

Huygens, Robert B. C., Latijn in ‚Outremer'. Een Blik op de Latijnse Letterkunde der Kruisvaarderstaten in het Nabije Oosten, Leiden 1964

Ibn al-Atir, al-Kamil fi t-tarih in Recueil des historiens des croisades, Historiens orientaux, 2,1, Paris 1887

Ibn al-Furat, Ta'rih, hrsg. von Hasan Muhammad as-Samma , 4,1, Basra 1967

Ibn aš-Šihna, Al-Badr az-Zāhir fī nusrat al-Malik an-Nāsir, hrsg. von Richard T. Mortel, in Journal of The College of Arts. King Saud University 14, 2 1407/1987, S. 775-804

Ibn Funduq 'Alī b. Zaid Baihaqī, Tārīh-i Baihaqī, Tehran 1938

Ibn Gubair, Rihla, hrsg. von William Wright und Michael Jan de Goeje, Leyden/London 1907

Ibn Gubair, Rihla, Voyages, übers. von Maurice Gaudefroy-Demombynes, Paris 1949–1965

Ibn Hauqal, Abū 'l-Qāsim Muhammad: Kitāb Sūrat al-Ard, hrsg. von Johannes Hendrik Kramers, Leiden 1938-1939; französische Übersetzung Johannes Hendrik Kramers und Gaston Wiet, Configuration de la Terre. Kitāb Surat al-Ard, Paris 1964

Ibn Khaldūn, The Muqaddimah. An Introduction to History, aus dem Arabischen übers. von Franz Rosenthal, 3 Bde., New York 1958

Ibn Saddad, Bahaaddin, an-Nawadir as-sultaniya wal-mahasin al-yusufiya, hrsg. von Gamaladdin as-Saiyal, Kairo 1964

Ibn Wāsil, Mufarriğ al-kurūb fī ahbār banī Ayyūb, Hss. Paris Bibl. Nat. Arab. 1702, fol. 369v. Itinerarium peregrinorum et gesta regis Ricardi, hrsg. von William Stubbs, London 1864

Das Itinerarium peregrinorum. Eine zeitgenössische englische Chronik zum dritten Kreuzzug in ursprünglicher Gestalt, hrsg. von Hans Eberhard Mayer, Stuttgart 1962

Imadaddin al-Isfahani, al-Fath al-qussi fi l-fath al-qudsi, Conquête de la Syrie et de la Palestine par Saladin, übers. von Henri Massé, Paris 1972

Imadaddin al-Isfahani, al-Fath al-qussi fi l-fath al-qudsi, hrsg. von Carlo de Landberg, Leyde 1888

Irwin, Robert, The Middle East in the middle ages. The Early Mamluk Sultanate 1250-1382, London/Sydney 1986

Iturralde, Juan de, El catolicismo y la cruzada de Franco, 2 Bde., Bayonne 1955

Jaeger, Stephen, Die Entstehung höfischer Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter, (amerikan. Original 1985, dt. Ausg.) Berlin 2001

Jaspert, Nikolas, Die Kreuzzüge, Darmstadt 2003

Johann von Viktring, Liber certarum historiarum, hrsg. von Fedor Schneider, in MGH SS rer. Germ. [36], Hannover/Leipzig 1909

Joinville, Das Leben des heiligen Ludwig, übersetzt von Eugen Mayser, Düsseldorf 1969

Jubb, Margaret, The Legend of Saladin in Western Literature and Historiography, Lewiston/ Lampeter 2000

Kahl, Hans Dietrich, Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts, in *Zeitschrift für Ostforschung* 4, 1955, S. 161-193 und 360-401

Kampen, Wilhelm van, Studien zur deutschen Türkeipolitik in der Zeit Wilhelms II., Diss. Kiel 1968

Kantorowicz, Ernst H., The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology, Princeton 1957

Kaplony, Andreas, Jerusalem, in Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte, hrsg. von Manfred Landfester, Bd. 14, Stuttgart/Weimar 2001

Karls des Grossen Reise nach Jerusalem und Constantinopel: ein altfranzösisches Heldengedicht, hrsg. von Eduard Koschwitz, Heilbronn 1883

Kedar, Benjamin Z. (Hrsg.), The Horns of Hattīn. Proceedings of the Second Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East. Jerusalem and Haifa 2-6 July 1987, Jerusalem/ London 1992

Kedar, Benjamin Z., Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims, Princeton 1984

Khowaiter, Abdul-Aziz, Baibars the First. His Endeavours and Achievements, London 1978

Klein-Franke, Felix, Die klassische Antike in der Tradition des Islam, Darmstadt 1980

Köhler, Michael A., Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient. Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13. Jahrhundert, Berlin/New York 1991

Kommunikation zwischen Orient und Okzident. Alltag und Sachkultur. Internationaler Kongreß Krems an der Donau 6. bis 9. Oktober 1992, Wien 1994

Der Koran. Arabisch-Deutsch, übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2004

Koschwitz, Eduard, Sechs Bearbeitungen des altfranzösischen Gedichts von Karls des Grossen Reise nach Jerusalem und Constantinopel, Heilbronn 1879

Kotzur, Hans-Jürgen (Hrsg.), Kein Krieg ist heilig. Die Kreuzzüge, Ausstellungskatalog, Dom- und Diözesanmuseum Mainz, Mainz 2004

Kotzur, Hans-Jürgen, Das Rätsel der rheinhessischen „Heidentürme", Mainz 2003

Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht. Aus den arabischen Quellen ausgewählt und übersetzt von Francesco Gabrieli, aus dem Italienischen von Barbara von Kaltenborn-Stachau unter Mitwirkung von Lutz Richter-Bernburg, Zürich/München 1973

Kroll, Frank-Lothar, Utopie als Ideologie. Geschichtsdenken und politisches Handeln im Dritten Reich, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998

Krüger, Jürgen, Der Abendmahlsaal in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge, in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 92, 1997, S. 229-247

Krüger, Jürgen, Die Grabeskirche zu Jerusalem. Geschichte - Gestalt – Bedeutung, Regensburg 2000

Krüger, Jürgen, Rom und Jerusalem: Kirchenbauvorstellungen der Hohenzollern im 19. Jahrhundert, Berlin 1995

Kühnel, Bianca (Hrsg.), The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, christian and Islamic Art, Jerusalem 1998

Kühnel, Bianca, Crusader Art of the Twelfth Century. A Geographical, an Historical, or an Art-Historical Notion?, Berlin 1994

Kühnel, Ernst, Islamische Kleinkunst, Braunschweig 1963

Kühnel, Gustav, Das Ausschmückungsprogramm der Geburtsbasilika in Bethlehem. Byzanz und Abendland im Königreich Jerusalem, in *Boreas. Münstersche Beiträge zur Archäologie* 10, 1987, S. 133-149

Kühnel, Gustav, Wall Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem, Berlin 1988

Labib Subhi Y. Labib, Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittelalter (1171-1517), Wiesbaden 1965

Ladero Quesada, Miguel A., Art. Cid, El, 1. Leben und historische Persönlichkeit, in Lexikon des Mittelalters 2, München/Zürich 1983

Laiou, Angeliki E. und Mottahedeh, Roy P. (Hrsg.), The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World, Washington, D.C. 2001

Lamy, Étienne, La France du Levant, Paris 1900

Lane-Poole, Stanley, Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem, London/New York 1898

Lawrence, Thomas, Crusader Castles. The Influence of the Crusades on European Military Architecture to the End of the Twelth Century, Oxford 1936 (ND Oxford 1988)

Leopold, Antony, How to recover the Holy Land. The crusade proposals of the late thirteenth and early fourteenth centuries, Aldershot 2000

Lessing, Gotthold Ephraim, Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen [1779] in Gotthold Ephraim Lessing, Werke, 2, München 1971, ND Darmstadt 1996

Lev Yaacov (Hrsg.), War and Society in the Eastern Mediterranian, 7th-15th Centuries, Leiden/New York/Köln 1997

Lev, Yaacov, The Social and Economic Policies of Nur al-Din (1146-1174): The Sultan of Syria, in *Der Islam* 81, 2004, S. 218-242

Levine, Lee I. (Hrsg.), Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam, New York 1999

Lewis, Bernard, Die Welt der Ungläubigen. Wie der Islam Europa entdeckte, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1983

Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus, hrsg. von Klaus Herbers und Manuel Santos Noia, Santiago de Compostela 1998

Lilie, Ralph-Johannes, Byzanz und die Kreuzzüge, Stuttgart 2004

Linder, Amnon, The Liturgy of the Liberation of Jerusalem, in *Medieval Studies* 52, 1990, S. 110-131

Linehan, Peter, History and the Historians of Medieval Spain, Oxford 1993

Lobrichon, Guy, Die Eroberung Jerusalems im Jahre 1099, Sigmaringen 1998 (frz. Original 1998)

Lohrmann, Dietrich, Technischer Austausch zwischen Ost und West zur Zeit der Kreuzzüge, in *Archiv für Kulturgeschichte* 82, 2000, S. 319-340

Lopez, Robert S. und Raymond, Irving W., Medieval Trade in the Mediterranean World, New York 2001

Lopez, Robert S., The Commercial Revolution of the Middle Ages 950-1350, Cambridge, Mass., 1976

Luchitskaja, Svetlana, L'idee de conversion dans les chroniques de la première croisade, in *Cahiers de civilisation médiévale* 45, 2002, S. 39-53

Lusignan, Serge und Paulmier-Foucar, Monique (Hrsg.), Lector et compilator. Vincent de Beauvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle, Grâne 1997

Lüth, Christoph, Rudolf W. Keck und Wiersing, Erhard (Hrsg.), Der Umgang mit dem Fremden in der Vormoderne. Studien zur Akkulturation in bildungshistorischer Sicht, Köln u.a. 1997

Lyons, Malcolm Cameron und Jackson, David E. P., Saladin. The Politics of the Holy War, Cambidge u. a. 1982

Mack, Rosamond E., Bazaar to Piazza: Islamic Trade and Italian Art 1300-1600, Berkeley 2001

Madelung, Wilferd, Artikel al-Mahdi in The Encyclopaedia of Islam. New Edition, 5, Leiden 1986

Magdalino, Paul (Hrsg.), The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe, London/Rio Grande 1992

Mai, Gunther (Hrsg.), Das Kyffhäuser-Denkmal 1896-1996. Ein nationales Monument im europäischen Kontext, Köln u.a. 1997

Maier, Christoph T., Crisis, liturgy and the crusade in the twelfth and thirteenth centuries, in *Journal of Ecclesiastical History* 48, 1997, S. 628-657

Maier, Christoph T., Crusade Ideology and Propaganda: Model Sermons for the Preaching of the Cross, Cambridge 2000

Maier, Christoph T., Preaching the Crusades: Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century, Cambridge 1994

Maines, Clark, The Charlemagne Window at Chartres Cathedral: New Considerations on Text and Image, in *Speculum* 52, 1977, S. 801-823

Manhes-Deramble, Colette, Les vitraux narratifs de la cathédrale de Chartres, Paris 1993

al-Maqrīzī Ahmad ibn `Alī: Kitāb as-sulūk lī ma`rifat duwal al-mulūk, hrsg. von Muhammad M. Ziyāda und Sa`īd `A. F. `Āšūr, 4 Bde. in 12 Teilen, Kairo 1956-1973

Mariani, Maria Stella Calò (Hrsg.), Il cammino di Gerusalemme. Atti del II Convegno Internazionale di Studio (Bari-Brindisi-Trani, 18-22 maggio 1999), Bari 2002

Marin, Francois Louis Claude, Histoire de Saladin, Sultan d'Egypte et de Syrie, Paris 1758

Marquardt, Odo und Stierle, Karlheinz (Hrsg.), Identität, München 1979

Marsicani et Petri Diaconi chronica monasterii Casinensis in MGH SS 7, hrsg. Von Georg Heinrich Pertz, Hannover 1843

Martin von Troppau, Chronicon, in MGH SS 22, hrsg. von Ludwig Weiland, Hannover 1872

Mas-Latrie, Louis de, De quelques seigneuries de Terre Sainte oubliées dans les Familles d'Outremer de Du Cange: saint Georges, Bouquiau, Saor, in *Revue Historique* 8, 1878, S. 107-120

Mayer, Hans Eberhard (Hrsg.), Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft, München 1997

Mayer, Hans Eberhard, Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge, Hannover 1960

Mayer, Hans Eberhard, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart 1965, mittlerweile 9. verb. und erw. Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln 2000

Mayer, Hans Eberhard, Latins, Muslims and Greeks in the Latin Kingdom of Jerusalem, in *History* 63, 1978, S. 175-192

Mayer, Hans Eberhard, Guillaume de Tyr à l'Ecole, in *Mémoires de l'Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres de Dijon* 127, 1985/86, S. 257-265

Mayer, Hans Eberhard, Herrschaft und Verwaltung im Kreuzfahrerkönigreich Jerusalem, in *Historische Zeitschrift* 261, 1995, S. 695-738

Méhu, Didier (Hrsg., deutsche Übersetzung von Nikola von Merveldt und Annet Schütt), Wege des Mittelalters, Ausstellungskatalog, Musée de la civilisation, Québec, und Westfälisches Landesmuseum, Münster, Freiburg/Br. 2003

Meyer, Andreas, Constanze Rendtel und Maria Wittmer-Busch (Hrsg.), Päpste, Pilger, Pönitentiarie. Festschrift für Ludwig Schmugge zum 65. Geburtstag, Tübingen 2004

Meyer, Paul, Les derniers troubadours de la Provence, in *Bibliothèque de l'École des Chartes* 30, 1869, S. 245-297

Mez, Adam, Die Renaissance des Islam, Heidelberg 1922

Mézières, Philippe de, Le songe du vieil pèlerin, hrsg. von George William Coopland, Bd. 2, London 1969

Mierzwa, Waldemar, Bibliografia grunwaldzka, Olsztyn 1990

Milfull, Inge und Neumann, Michael (Hrsg.), Mythen Europas. Schlüsselfiguren der Imagination. Mittelalter, Regensburg 2004

Möhring, Hannes, Saladin und der Dritte Kreuzzug. Aiyubidische Strategie und Diplomatie im Vergleich vornehmlich der arabischen mit den lateinischen Quellen, Wiesbaden 1980

Möhring, Hannes, Heiliger Krieg und politische Pragmatik: Salahadinus Tyrannus, in *Deutsches Archiv* 39, 1983, S. 417-466

Möhring, Hannes, Zu der Geschichte der orientalischen Herrscher des Wilhelm von Tyrus: Die Frage der Quellenabhängigkeiten, in *Mittellateinisches Jahrbuch* 19, 1984, S. 170-183

Möhring, Hannes, Saladins Politik des Heiligen Krieges, in *Der Islam* 61, 1984, S. 322-326

Möhring, Hannes, Mekkawallfahrten orientalischer und afrikanischer Herrscher im Mittelalter, in *Oriens* 34, 1994, S. 319f.

Möhring, Hannes, Art. Saladin, in Lexikon des Mittelalters 7, München 1995

Möhring, Hannes, Der Weltkaiser der Endzeit. Entstehung, Wandel und Wirkung einer tausendjährigen Weissagung, Stuttgart 2000

Möhring, Hannes, Zwei aiyubidische Briefe an Alexander III. und Lucius III. bei Radulf de Diceto zum Kriegsgefangenenproblem, in *Archiv für Diplomatik* 46, 2000, S.197-216

Möhring, Hannes, Warum verlor die islamische Kultur ihre führende Stellung?, in *Historische Zeitschrift* 277, 2003, S. 655-666

Monneret de Villard, Ugo, Le pitture musulmane al soffitto della Cappella Palatina in Palermo, Rom 1950

Moraw, Peter (Hrsg.), Das geographische Weltbild um 1300. Politik im Spannungsfeld von Wissen, Mythos und Fiktion, Berlin 1989

Moreno, Luis A. García, Covadonga, realidad y leyenda, in *Boletín de la Real Academia de la Historia* 194, 1996, S. 353-380

Morgan, Jacques de, Mission Scientifique en Perse IV, Paris 1897

Morgan, Margaret Ruth, The Chronicle of Ernoul and the Continuations of William of Tyre, London 1973

Mouskes, Philippe, Chronique rimée, hrsg. von Frédéric-Auguste-Ferdinand-Thomas de Reiffenberg, Bd. 1, Bruxelles 1836

Müller, Heribert, Kreuzzugspläne und Kreuzzugspolitik des Herzogs Philipp des Guten von Burgund, Göttingen 1993

Müller, Ulrich und Wunderlich, Werner (Hrsg.), Herrscher, Helden, Heilige, St. Gallen 1996

Müller-Wiener, Wolfgang, Burgen der Kreuzritter im Heiligen Land, auf Zypern und in der Ägäis, München 1966

Murray, Alan, Deutsche Anführer beim Ersten Kreuzzug in der Geschichtsschreibung der Frühen Neuzeit. Zur Kreuzzugsdarstellung der Zimmerischen Chronik, in *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte* 61, 2002, S. 145-158

Murray, Alan V., Walther Duke of Teck: The Invention of a German hero of the First Crusade, in *Medieval Prosopography* 19, 1998, S. 35-54

Musil, Alois, Ḳusejr 'Amra, Wien 1907

Nelson, Barbara und Sargent-Baur (Hrsg.), Journeys toward God. Pilgrimage and crusade, Kalamazoo 1992

Nelson, Janet L. (Hrsg.), Richard Coeur de Lion in History and Myth, London 1992

Nichols, Stephen G., Romanesque Signs. Early Medieval Narrative and Iconography, New Haven/London 1983

Niewöhner, Friedrich, Veritas sive varietas. Lessings Toleranzparabel und das Buch Von den drei Betrügern, Heidelberg 1988

Northedge, Alastair, Samarra. Residenz der 'Abbāsidenkalifen 836-892 (221-279 Hiğrī), Tübingen 1990

Northedge, Alastair, Studies on Roman and Islamic 'Ammān I., Oxford 1992

Noth, Albrecht, Heiliger Kampf (ğihād) gegen die »Franken«. Zur Position der Kreuzzüge im Rahmen der Islamgeschichte, in *Saeculum* 37, 1986, S. 240-259

Noth, Albrecht, Heiliger Krieg und Heiliger Kampf in Islam und Christentum. Beiträge zur Vorgeschichte und Geschichte der Kreuzzüge, Bonn 1966

Noth, Albrecht, Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz, in *Saeculum* 29, 1978, S. 191f.

Nothomb, Jacques, Manuscrits et recensions de L''Iter Hierosolimitanum Caroli Magni', in *Romania* 56, 1930, S. 191-211

Notker Balbulus, Notkeri Balbuli Gesta Caroli Magni Imperatoris, hrsg. von Hans F. Haefele, MGH SS rer. Germ. NS Bd. 12, Berlin 1959

Nowak, Zenon Hubert und Czaya, Roman (Hrsg.), Vergangenheit und Gegenwart der Ritterorden: die Rezeption der Idee und die Wirklichkeit, Toruń 2001

Ochsenwald, William L., The Crusader Kingdom of Jerusalem and Israel: An Historical Comparison, in *The Middle East Journal* 30, 1976, S. 221-226

Odo von Deuil, De Ludovici VII profectione in Orientem, hrsg. von Henri Waquet, Paris 1949

Oldenbourg, Zoë, Les Croisades, Paris 1965 (dt. Die Kreuzzüge. Traum und Wirklichkeit eines Jahrhunderts, Frankfurt am Main 1967)

Ordericus Vitalis, Historia ecclesiastica, V, 19, hrsg. von Marjorie Chibnall, Bd. 3, Oxford, 1980

Ornamenta Ecclesiae, Kunst und Künstler der Romanik in Köln, Ausstellungskatalog, Schnütgen-Museum (Josef-Haubrich-Kunsthalle) in Köln, Köln 1985

Oslo, Allan, Der Kreuzzug, der keiner war. Die wahren Hintergründe des Ersten Kreuzzugs 1096-1099, Zürich 1999

Ost, Franz, Die altfranzösische Übersetzung der Geschichte der Kreuzzüge Wilhelms von Tyrus, Diss. Halle 1899

Ott, Norbert H., Art. Roland, A. Verehrung, allgemeine Grundzüge in der Literatur, Ikonographie, in Lexikon des Mittelalters 7, München 1994

Otto von Freising, Chronica sive Historia de duabus civitatibus V, Prolog, und VII, 7, hrsg. von Walther Lammers, Darmstadt 1972

Otto von Freising, Gesta Frederici seu rectius cronica, hrsg. und übersetzt von Franz-Josef Schmale und Adolf Schmidt, Darmstadt 1974

Otto von Freising, Gesta Friderici I. imperatoris, hrsg. von Georg Waitz und Bernhard von Simson, MGH SS, rer. Germ. [46], Hannover/Leipzig 1912

Ottokars Österreichische Reimchronik, Teil 1, hrsg. von Joseph Seemüller, MGH. Deutsche Chroniken 5, Berlin 1890-1893

Ousterhout, Robert, Architecture as Relic and the Construction of Sanctity. The Stones of the Holy Sepulchre, in *Journal of the Society of Architectural Historians* 62, 2003, S. 4-23

Ousterhout, Robert, Rebuilding the Temple. Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre, in *Journal of the Society of Architectural Historians* 48, 1989, S. 66-78

Pahlitzsch, Johannes, Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit. Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem, Berlin 2001

Paris, Gaston, La Chanson du Pélerinage de Charlemagne, in *Romania* 9, 1880, S. 1-50

Parisse, Michel, Godefroy de Bouillon, le croisé exemplaire, in *L'Histoire* 47, 1982, S. 18-25

Parmet, Herbert S., Eisenhower and the American crusades, New York 1972

Patschovsky, Alexander und Zimmermann, Harald (Hrsg.), Toleranz im Mittelalter, Sigmaringen 1998

Pernoud, Régine, Die Kreuzzüge in Augenzeugenberichten, 2. Aufl. Düsseldorf 1961

Pernoud, Régine, Frauen zur Zeit der Kreuzzüge, Freiburg/Basel/Wien 1995

Petrus Comestor, Historia scholastica; in evangelia, Kap. 6, in Migne, Patrologia Latina 198, Paris 1955

Phillips, Jonathan (Hrsg.), The First Crusade. Origins and impact, Manchester und New York 1997

Die Pilgerfahrt des Ritters Arnold von Harff von Cöln durch Italien, Syrien, Aegypten, Arabien, Aethio-

pien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich und Spanien, wie er sie in den Jahren 1496 bis 1499 vollendet, beschrieben und durch Zeichnungen erläutert hat, hrsg. von Eberhard von Groote, Köln 1860 [ND Hildesheim/Zürich/New York 2004]

Pinder-Wilson, Ralph H. und Brooke, Christopher N. L., The Reliquary of St. Petroc and the Ivories of Norman Sicily, in *Archaeologia* 104, 1973, S. 261-305

Pinder-Wilson, Ralph H., An Ivory Casket from Norman Sicily, in *Apollo*, 105, 1977, S. 473ff.

Post, Gaines, Studies in Medieval Legal Thought, Princeton 1964

Powell, James M. (Hrsg.), Muslims under Latin Rule, Princeton 1990

Prawer, Joshua, Histoire du Royaume Latin de Jérusalem, 2 Bde., 2. Aufl. Paris 1975

Pringle, Denys, Secular Buildings in the Crusader Kingdom of Jerusalem. An archaeological gazetteer, Cambridge 1997

Pringle, Denys, The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem. A Corpus. Bd. I: A-K, Bd. II: L-Z, Cambridge 1993, 1998

Prutz, Hans, Kulturgeschichte der Kreuzzüge, Berlin 1883 (ND. Hildesheim 1964)

Queirazza, Giuliano Gasca, Gesta Karoli Magni imperatoris. Storia e leggenda carolingia nella ‚Cronica imaginis mundi' di Jacopo d'Acqui, Torino 1969

Rabie, Hassanein, The Financial System of Egypt A. H. 564 – 741/ A. D. 1169 – 1341, London u. a. 1972

Ramos, Luis Garacia-Guijarro (Hrsg.), La primera Cruzada novecientos años después. El Concilio de Clermont y los origines del movimiento cruzado, Madrid 1997

The Rare and Excellent History of Saladin or al-Nawādir al-Sultāniyya wa'l-Mahāsin al-Yusufiyya by Bahā' al-Dīn Ibn Shaddād, übersetzt von Donald S. Richards, Hampshire 2002

Rauschen, Gerhard, Die Legende Karls des Großen im 11. und 12. Jahrhundert, Leipzig 1890

Rauschen, Gerhard, Neue Untersuchungen über die ‚Descriptio' und ihre Bedeutung für die großen Reliquien zu Aachen und St. Denis, in *Historisches Jahrbuch* 15, 1894, S. 257-278 ar-Rawd az-zāhir fī sīrat al-Malik az-Zāhir, hrsg. von 'Abd al-'Azīz al-Huwaytir, Riad 1396/1976

Recueil des historiens des croisades, 16 Bde., Paris 1841-1906

Régnier-Bohler, Danielle (Hrsg.), Croisades et pèlerinages: récits, chroniques et voyages en terre sainte, XIIe-XVIe siècle, Paris 2002

Reichert, Folker, Erfahrung der Welt. Reisen und Kulturbegegnung im späten Mittelalter, Stuttgart 2001

Reinhardt, Volker (Hrsg.) Hauptwerke der Geschichtsschreibung, Stuttgart 1997

Revue de l'Orient Latin, 12 Bde., Paris 1893-1911

Rey, Emmanuel G., Sommaire du supplement aux Familles d'outre-mer, Chartres 1881

Riant, Paul, Inventaire de lettres historiques des croisades, in *Archives de l'Orient Latin* 1, 1878, S. 1-224

Richard, Jean, Histoire des Croisades, Paris 1996

Richard, Jean, Les transformations de l'image de Saladin dans les sources occidentales, in *Revue des études du monde musulman* 89/90, 1999, S. 177-187

Riley-Smith, Jonathan (Hrsg.), Illustrierte Geschichte der Kreuzzüge, Frankfurt am Main/New York 1999

Riley-Smith, Jonathan, Some Lesser Officials in Latin Syria, in *English Historical Review* 87, 1972, S. 1-26

Riley-Smith, Jonathan, The first crusaders, 1095-1131, Cambridge [u.a.] 1997

Robert von Auxerre, Chronicon, hrsg. von Oswald Holder-Egger, MGH SS 26, Hannover 1882

Röhricht, Reinhold, Bibliotheca Geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichnis der von 333 bis 1878 verfaßten Literatur über das Heilige Land, verm. Neuausgabe von David H. K. Amiran, London 1963, ND London 1989, 1. Aufl. 1890

Röhricht, Reinhold, Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande, Innsbruck 1900, ND Aalen 1967

Röhricht, Reinhold, Die Deutschen im Heiligen Lande: chronologisches Verzeichnis derjenigen Deutschen, welche als Jerusalempilger und Kreuzfahrer sicher nachzuweisen oder wahrscheinlich anzusehen sind (c. 650-1291), Innsbruck 1894, ND Aalen 1968

Röhricht, Reinhold, Geschichte des Königreichs Jerusalem (1100 - 1291), Innsbruck 1898

Röhricht, Reinhold, Regesta Regni Hierosolymitani, Innsbruck 1893

Rösch, Gerhard, Der "Kreuzzug" Bohemonds gegen Dyrrhachium 1107/1108 in der lateinischen Tradition des XII. Jhs., in *Römische Historische Mitteilungen* 26, 1984, S. 181-190

Rosenthal, Franz (Übers.), Ibn Khaldūn. An Introduction to History. The Muqaddimah, London and Henley 1978

Roskeen, Alexander und Gibb, Hamilton, The Life of Saladin, Oxford 1973

Rozenberg, Silvia (Hrsg.), Knights of the Holy Land, Ausstellungskatalog, The Israel Museum Jerusalem, Jerusalem 1999

Runciman, Steven, A History of the Crusades, 3 Bde., Cambridge 1951-1954 u.ö.; deutsch Geschichte der Kreuzzüge, 3 Bde., München 1957-1960

Runciman, Steven, Charlemagne and Palestine, in *English Historical Review* 50, 1935, S. 606-619

Oeuvres complètes de Rutebeuf, hrsg. von Edmond Faral und Julia Bastin, Bd. 1, Paris 1959

Oeuvres complètes de Rutebeuf, hrsg. von Michel Zink, Bd. 2, Paris 1990

Sader, Hélène; Scheffler, Thomas und Neuwirth, Angelika, Baalbek: Image and Monuments 1898-1998, Beirut 1998

Saurma-Jeltsch, Lieselotte E. (Hrsg.), Karl der Große als vielberufener Vorfahr: sein Bild in der Kunst der Fürsten, Kirchen und Städte, Sigmaringen 1994

Sauvaget, Jean, „Les Perles choisies" d'Ibn ach-Chihna, Beirut 1933

Schabinger Freiherr von Schowingen, Karl Emil (deutsche Übersetzung), Nizāmulmulk. Reichskanzler der Saldschuken 1063-1092 n. Chr., Siyāsatnāma. Gedanken und Geschichten, Freiburg/München 1960 (s.a. Siyāsatnāma)

Schaeder, Hans Heinrich, Der Mensch in Orient und Okzident. Grundzüge einer eurasiatischen Geschichte, München 1960

Schiffers, Heinrich, Karls des Großen Reliquienschatz und die Anfänge der Aachenfahrt, Aachen 1951

Schirmer, Wulf, Castel del Monte. Forschungsergebnisse der Jahre 1990 bis 1996, Mainz 2000

Schlumberger, Daniel und Sourdel-Thomine, Janine, Lashkari Bazar, Paris 1978

Schlunk, Andreas und Giersch, Robert, Die Ritter. Geschichte – Kultur – Alltagsleben, Stuttgart 2003

Schmid, Christoph, Die Mittelalterrezeption des 18. Jahrhunderts zwischen Aufklärung und Romantik, Frankfurt am Main/ Bern/Las Vegas 1979

Schmieder, Felicitas, Europa und die Fremden. Die Mongolen im Urteil des Abendlandes vom 13. bis in das 15. Jahrhundert, Sigmaringen 1994

Schmilewski, Ulrich (Hrsg.), Wahlstatt 1241. Beiträge zur Mongolenschlacht bei Liegnitz und zu ihren Nachwirkungen, Würzburg 1991

Schneidmüller, Bernd, Nomen patriae. Die Entstehung Frankreichs in der politisch-geographischen Terminologie (10.–13. Jh.), Sigmaringen 1987

Schneidmüller, Bernd, Sehnsucht nach Karl dem Großen. Vom Nutzen eines toten Kaisers für die Nachgeborenen, in *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 51, 2000, S. 284-301

Schregle, Goetz, Die Sultanin von Ägypten. Šağarat ad-Durr in der arabischen Geschichtsschreibung und Literatur, Wiesbaden 1961

Schulin, Ernst, Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke, Göttingen 1958

Schultens, Albert, Vita et res gestae Sultani Saladini auctore Bohadino f. Sjeddadi, Leiden 1732

Schwarz, Ulrich, Amalfi im frühen Mittelalter (9.-11. Jahrhundert), Untersuchungen zur Amalfitaner Überlieferung, Tübingen 1978

Schwerin, Ursula, Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz IV.: ein Beitrag zur kurialen Kreuzzugspropaganda und der päpstlichen Epistolographie, Berlin 1937

Schwinges, Rainer Christoph, Kreuzzugsideologie und Toleranz. Studien zu Wilhelm von Tyrus, Stuttgart 1977

Seipel, Wilfried (Hrsg.), Nobiles Officinae, Ausstellungskatalog, Kunsthistorisches Museum Wien, Wien 2004

Shalem, Avinoam, Islam Christianized, Islamic Portable Objects in the Medieval Church Treasuries of the Latin West, Frankfurt a. M. ²1998

Shalem, Avinoam, The Oliphant. Islamic Objects in Historical Context, Leiden 2004

Siberry, Elizabeth, Criticism of Crusading, 1095-1274, Oxford 1985

Siberry, Elizabeth, Tasso and the crusades: history of a legacy, in *Journal of Medieval History* 19, 1993, S. 163-169

Siberry, Elizabeth, The New Crusaders: Images of the Crusades in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries, Aldershot 2000

Sievernich, Gereon und Budde, Hendrik (Hrsg.), Europa und der Orient 800-1900, Ausstellungskatalog, Martin-Gropius-Bau Berlin, o.O. u. J. [Berlin 1989]

Sivan, Emanuel, Modern Arab Historiography of the Crusades, in *Asian and African Studies* 8, 1972, S. 109-149

Sivan, Emanuel, L'Islam et la Croisade. Idéologie et Propagande dans les Réactions Musulmanes aux Croisades, Paris 1968

Sivan, Emanuel, La genèse de la contre-croisade. Un traité damasquin du début du XIIe siècle, in *Journal Asiatique* 254, 1966, S. 197-224

Siyāsatnāma. Gedanken und Geschichten; noch verbindliche Edition der persischen Texte: C. Schefer, Siasset namèh. Traité de gouvernement, Paris 1891

Smail, Raymond C., Crusading Warfare (1097-1193): A Contribution to Medieval Military History, 2. Aufl. Cambridge 1967

Southern, Richard W., Das Islambild des Mittelalters, (engl. Original 1962, dt. Ausg.) Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1981

Spreckelmeyer, Goswin (Hrsg.), Mittellateinische Kreuzzugslieder, Texte und Melodien, Göppingen 1987

Spreckelmeyer, Goswin, Das Kreuzzugslied des lateinischen Mittelalters, München 1974

Staub-Nyffenegger, Nicole, Ego Willelmus. Personenwahrnehmung und Selbstbild Wilhelms von Tyrus, Karrierist im Kreuzfahrerkönigreich Jerusalem, Lizentiatsarbeit Bern 2001

Steinsieck, Wolf, Karl der Große in der französischen Literatur des Mittelalters, in *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 104/105, 2002/2003, S. 463-477

Stickel, Erwin, Der Fall von Akkon. Untersuchungen zum Abklingen des Kreuzzugsgedankens am Ende des 13. Jahrhunderts, Bern/Frankfurt am Main 1975

Stürner, Wolfgang, Friedrich II., 2. Der Kaiser 1220-1250, Darmstadt 2000

Tafur, Pero, Andanças e viajes por diversas partes del mundo avidos, Letterature e culture dell'America Latina. Memorie, viaggi e scoperte 1, Rom 1986

Tarduchy, Emilio Rodríguez, Historia de la cruzada española, Madrid 1941

Tausendundeine Nacht. Nach der ältesten arabischen Handschrift in der Ausgabe von Muhsin Mahdi erstmals ins Deutsche übertragen von Claudia Ott, 2. Aufl. München 2004

Ten-Doesschatte, Chu Petra und Weisberg, Gabriel P. (Hrsg.), The Popularisation of Images: Visual Culture under the July Monarchy, Princeton 1994

Tholomaeus von Lucca, Historia ecclesiastica nova, hrsg. von Muratori, in Rerum Italicarum Scriptores, Bd.11, Mailand 1727

Thompson, Kathleen, Family Traditon and the Crusading Impulse: the Rotrou Counts of the Perche, in *Medieval Prosopography* 19, 1998, S. 1-33

Thorau, Peter, Sultan Baibars I. von Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte des Vorderen Orients im 13. Jahrhundert, Wiesbaden 1987

Thorau, Peter, Die Kreuzzüge, München 2004

Thorau, Peter, Die Ritterorden im Kampf mit Ayyūbiden und Mamlūken, in *Die Welt des Orients* 31, 2000/2001, S. 145-164

Throop, Palmer A., Criticism of the Crusade. A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda, Amsterdam 1940

Thurn, Nikolaus, Kommentar zur Carlias des Ugolino Verino, München 2002

Tischler, Matthias, Einharts „Vita Karoli": Studien zur Entstehung, Überlieferung und Rezeption, Hannover 2001

Tobler, Titus, Bibliographia Geographica Palaestinae. Kritische Uebersicht gedruckter und ungedruckter Beschreibungen der Reisen ins Heilige Land, 1867, ND Amsterdam 1964

Tolan, John Victor, Saracens: Islam in the Medieval European Imagination, New York 2002

Tyerman, Christopher John, The Invention of the Crusades, London 1998

Tyssens, Madeleine, Le voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople, Paris 1978

Usamah ibn Munqidh, Ein Leben im Kampf gegen Kreuzritterheere. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, Tübingen/Basel 1978

Uzunçarşılı, İsmail Hakki, Osmanlı Tarıhı, Bd. 2, Ankara [4]1983

Valentin, Curt, Untersuchung über die Quellen der Conquestes de Charlemaine (Dresdener Hs. 81), in *Romanische Forschungen. Vierteljahrsschrift für romanische Sprachen und Literaturen* 13, 1902, S. 1-99

Vávaro, Alberto, Art. Alfons X. der Weise, II. Gesetzgeberische, wissenschaftliche und literarische Tätigkeit, in Lexikon des Mittelalters, München 1980

Verino, Ugolino, Carlias: ein Epos des 15. Jahrhunderts, hrsg. von Nikolaus Thurn, München 1995

Vinzenz von Beauvais, Speculi Maioris Vincentii Burgundi Praesulis Belvacensis, Ordinis Praedicatorum, Theologi Ac Doctoris Eximii, Tomi Quatuor, Douai 1624

Vogüé, Melchior de, Les Églises de la Terre Sainte, Paris 1860

Vones, Ludwig, Zwischen Roncesvalles, Santiago und Saint-Denis. Karlsideologie in Spanien und Frankreich bis zum Ausgang des Mittelalters, in *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 104/105, 2002/2003, S. 579-635

Waeger, Gerhart, Gottfried von Bouillon in der Historiographie, Zürich 1969

Walpole, Ronald N., The Pèlerinage de Charlemagne: Poem, Legend, and Problem, in *Romance Philology* 8, 1955, S. 173-186

Wapnewski, Peter (Hrsg.), Mittelalter-Rezeption: ein Symposion, Stuttgart 1986

Ward, Rachel (Hrsg.), Gilded and Enamelled Glass from the Middle East, London 1988

Wardwell, Anne E., Panni Tartarici: Eastern Islamic Silks woven with Gold and Silver (13th and 14th Centuries), in *Islamic Art* 3, 1988-89, S. 95-173

Weigend, Friedrich; Baumuk, Bodo M. und Brune, Thomas, Keine Ruhe im Kyffhäuser. Das Nachleben der Staufer. Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte, Stuttgart/Aalen 1978

Wentzlaff-Eggebert, Friedrich Wilhelm, Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihrer geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit, Berlin 1960

Wienand, Adam (Hrsg.), Der Johanniterorden, der Malteserorden. Der ritterliche Orden des hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem. Seine Geschichte, seine Aufgaben, 3. überarb. Aufl. Köln 1988

Wies, Ernst W., Kaiser Friedrich Barbarossa. Mythos und Wirklichkeit. Biographie, 2. Aufl. Esslingen/München 1998

Wilhelm von Tripolis, Notitia de Machometo. De statu Sarracenorum, kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe von Peter Engels, Würzburg-Altenberge 1992

Wilhelm von Tyrus, Chronica, Corpus Christianorum, CD-Version: Cetedoc Library of Christian Latin Texts (=CLCLT 3), Turnhout 1996.

Wilke, Jürgen, Die Ebstorfer Weltkarte, 1.2., Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 39, Bielefeld 2001

Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon XIII, 16, hrsg. von Robert B. C. Huygens, Turnhout 1986

William von Malmesbury, Willelmi Malmesbiriensis Monachi De gestis regum Anglorum IV, London 1889

Wisniewski, Roswitha, Kreuzzugsdichtung. Idealität in der Wirklichkeit, Darmstadt 1984

Wolf, Kenneth B., Crusade and narrative: Bohemund and the Gesta Francorum, in *Journal of Medieval History* 19, S. 1991, S. 207-216

Wolfenbütteler Cimelien. Das Evangeliar Heinrichs des Löwen in der Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel 1989

Wynands, Dieter (Hrsg.), Der Aachener Marienschrein – eine Festschrift, Aachen 2000

Zacour, Norman P. und Hazard, Harry W. (Hrsg.), The Impact of the Crusades on the Near East, Madison, Wisconsin 1985

Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst - Kultur, Ausstellungskatalog Stuttgart 1977

Ziese, Jürgen, Wibert von Ravenna. Der Gegenpapst Clemens III. (1084 – 1100), Stuttgart 1982

Anmerkung der Redaktion:

Die Literaturangaben wurden den Anmerkungen der Autoren entnommen und hier zusammengestellt. Arabische Titel und Namen folgen der von den Verfassern verwendeten Form unter Berücksichtigung der hier zur Verfügung stehenden typographischen Möglichkeiten. Die Liste enthält sicher nicht alle für das Thema relevanten Publikationen, sondern will darüber informieren, welche Werke für die hier versammelten Aufsätze herangezogen wurden. Oft zitierte Sammelwerke sind nur einmal unter dem Namen der jeweiligen Herausgeber aufgeführt. Quellen und Sekundärliteratur wurden nicht getrennt.

Bei Titeln, die mit einem bestimmten Artikel beginnen, bestimmt das nachfolgende Substantiv die Einordnung.

Anschriften der Autoren

Dr. Stefan Weinfurter
Ruprecht Karls-Universität Heidelberg
Zentrum für Europäische Geschichts- und Kulturwissenschaften (ZEKG)
Historisches Seminar
Grabengasse 3-5, 69117 Heidelberg

Dr. Martin Kintzinger
Universität Münster – Historisches Seminar
Domplatz 20-22, 48143 Münster

Prof. Dr. Heinz Gaube
Universität Tübingen – Orientalisches Seminar
Wilhelmstr. 113, 72074 Tübingen

Prof. Dr. Jürgen Krüger
arte factum – Verlag und Kulturmanagement
Steinbügelstr. 22, 76228 Karlsruhe

Prof. Dr. Avinoam Shalem
Universität München – Institut für Kunstgeschichte
Georgenstr. 11, 80799 München

Prof. Dr. Rainer C. Schwinges
Universität Bern – Historisches Institut
Länggassstr. 49, 3000 Bern 9, Schweiz

Prof. Dr. Peter Thorau
Historisches Institut der Universität des Saarlandes
Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

Dr. Nikolas Jaspert
Friedrich-Alexander-Universität
Erlangen-Nürnberg – Historisches Institut
Kochstr. 4, 91054 Erlangen

PD Dr. Hannes Möhring
Wilhelm-Bode-Str.11, 38104 Braunschweig

Prof. Dr. Bernd Schneidmüller
Ruprecht Karls-Universität Heidelberg
Zentrum für Europäische Geschichts- und Kulturwissenschaften (ZEKG)
Historisches Seminar
Grabengasse 3-5, 69117 Heidelberg